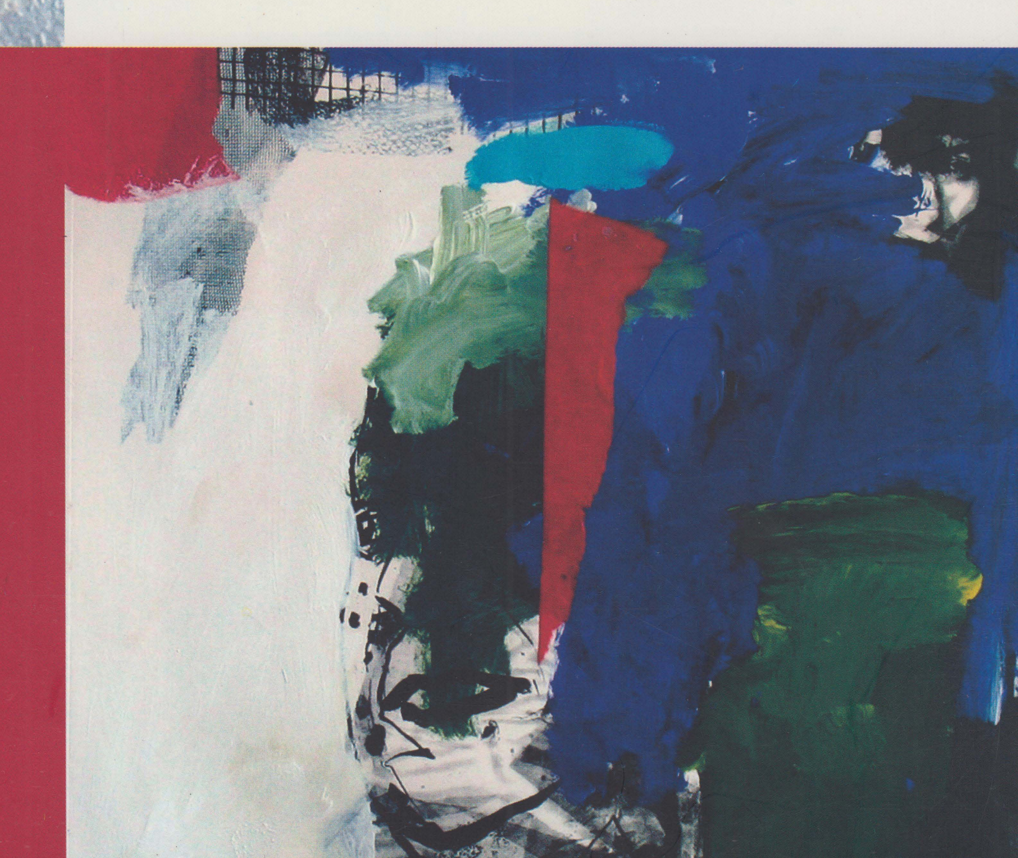
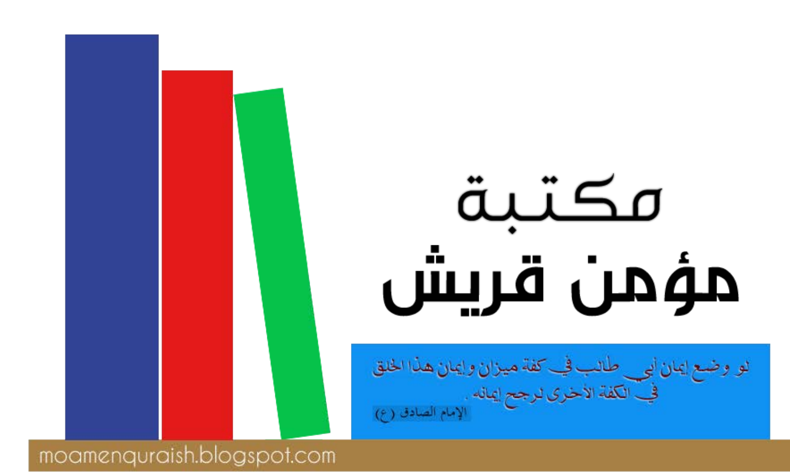
NADER KADHIM

د. نادر كاظم

استعمالات الذاكرة

في مجتمع تعدّدي مبتلى بالتاريخ




مكتبة
مؤمن قريش
لو وضع إيمان أبي طالب في كفة ميزان وإيمان هذا الخلق في الكفة الأخرى لرجح إيمانه .
الإمام الصادق (ع)
moamenquraish.blogspot.com

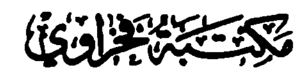
استعمالات الذاكرة
في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ



استعمالات الذاكرة

في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ

د. نادر كاظم



اسم الكتاب: استعمالات الذاكرة، في مجتمع تعددي مبتلى بالتاريخ

اسم المؤلف: د. نادر كاظم /مؤلف من البحرين

اسم الناشر: مكتبة فخراوي

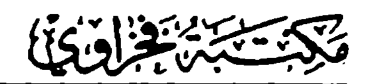
رقم الناشر الدولي (ردمك): ISBN 978-99901-536-2-0

رقم الإيداع بإدارة المكتبات: د.ع. 2007/6820م

الطبعة: الأولى 2008م: جميع الحقوق محفوظة للناشر

لوحة الغلاف: جمال عبد الرحيم/البحرين

تصميم الغلاف: وحيدة مال الله/البحرين



هاتف: ١٧٥٩٣٣٥٥ ـ ١٧٥٥٣١٣٣ ـ فاكس: ١٧٥٩٦٦٧٢ ـ ص.ب: ١٦٤٣ المنامة البحرين

البريد الإلكتروني: Fakrawi@batelco.com.bh

«النسيان واجب وإلا أصبحنا مجانين»

شتينر

«يبدو لي أن واحداً من أكبر أدوار المثقفين في المجال العام هو أن يعملوا كنوع من الذاكرة العامة، أن يتذكروا ما نُسِي أو تمّ تجاهله (...) أن يذكّروا الجمهور بالمسائل الأخلاقية التي قد تكون محتجبة خلف صخب الجدال وضجته»

إدوارد سعيد

مدخل:

الذاكرة، والقانون، والأخلاق

ـ ١ ـ

يمثّل هذا الكتاب، ولاعتبارات عديدة، استمراراً لكتابي الأخير «طبائع الاستملاك». وعلى الرغم من أن إشكالية الاستملاك ليست حاضرة بقوة هنا، إلا أن الكتاب يندرج، مثله مثل سابقه، في قراءة الأمراض والعيوب الجماعية السياسية والثقافية التي تهيمن على الحالة البحرينية. وعلى الرغم من أن هذا الكتاب يتركّز على السياق البحريني، إلا أنه يتناول إشكالات عامة وأمراضاً جماعية قد تبتلى بها كل المجتمعات التعددية التي لم تتمكن من تطوير صيغ سياسية وثقافية تؤسس لإمكانية التعايش السمح والإدارة السلمية للخلافات التي قد تنشأ بين جماعاتها.

ويتولى هذا الكتاب الذي بين أيدينا مهمة تطوير بديل مقترح يتأسس على إدارة التنوع الثقافي وتنظيم التعايش السلمي بين الجماعات، وخصوصاً في المجتمعات ذات التعددية الثقافية. ويقترح الفصل الثاني من هذا الكتاب تطوير صيغة مرنة من البديل التوافقي الذي يتناسب مع طبيعة هذه المجتمعات. ويكتسب هذا البديل مشروعيته في بلد مثل البحرين من وجود مجالات داخل الدولة تأسست منذ البداية وفق النموذج التوافقي، وهذه حال المجال الديني الذي تأسس في العشرينات من القرن الماضي بصورة تعطي لكل جماعة نوعاً من الاستقلال النسبي في إدارة شؤونها «المذهبية» الخاصة، فكان هناك محكمة جعفرية وأخرى سنية، ودائرة

للأوقاف الجعفرية وأخرى للأوقاف السنية. ومع هذا فإن المشروعية الأهم لهذا النموذج إنما تأتي من قدرته على تجاوز السلبيات الكبيرة التي تلتصق بالأساليب الأخرى المطروحة لإدارة وتنظيم الصراع في مجتمع تعددي ومحدود المساحة في الوقت ذاته. والسبب في ذلك أن البلدان ذات المساحة الكبيرة تستطيع إنهاء صراعاتها الجماعية باللجوء إلى خيار الفيدرالية أو من خلال الانفصال إذا كان التعايش بين الجماعات مستحيلاً. إلا أن هذا غير متاح للمجتمعات الصغيرة وذات التجمعات السكانية المتداخلة. وإذا انتفى هذا الخيار لا يبقى أمام هذه المجتمعات إلا البديل التوافقي؛ لأنه ليس بعد هذا البديل إلا الخيارات الصعبة والمدمرة والمكلفة من قبيل الهيمنة المتحكمة والإبادة الجماعية والتهجير الجماعي والصهر الإجباري للهويات في بوتقة واحدة. وتعبّر هذه الخيارات الأخيرة عن أساليب مطروحة لإنهاء الصراع أو التحكم فيه، إلا أنها أساليب مدمّرة وباهظة الثمن ومنبوذة أخلاقياً[١].

ـ ٢ ـ

كان الصراع الجماعي على مجال الدولة العام هو مدار كتاب «طبائع

---

(١) لمزيد من التوسع حول العواقب السلبية الخطيرة لهذا النوع من أساليب إنهاء الصراع أو إدارته يمكن الرجوع إلى:
ـ بريندون أوليري وجون ماكجاري، تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، في كتاب: القومية والعقلانية، تح: إلبرت بريتون وآخرين، تر: أمينة عامر وآخرين، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط:١، ٢٠٠٦)، ص٣٩٣.

الاستملاك»، وقد مثّل هذا النوع من الصراع عائقاً أمام بناء التوافق العام داخل الدولة. إلا أن الكتاب الذي بين أيدينا يتناول بالتشخيص أمراضاً جماعيةً من نوع مختلف عن أمراض الاستملاك وطبائعه، إلا أنها أمراض تقع في دائرة قريبة من هذه الأخيرة، وتمثّل، مثلها مثل سابقتها، عائقاً أمام إنجاز التوافق داخل الدولة، والتعايش السمح بين الجماعات. وهذه الأمراض هي «أمراض التذكُّر» التي تتكشف أعراضها من خلال «استعمال الذاكرة» واستغلالها وتوظيفها أيديولوجياً وسياسياً، الأمر الذي يعرّض فعل التواصل الجماعي لمزيد من الشقاق والتنازع. وإذا كان استملاك المجال العام يجري بضغط من دوافع شبه غريزية من قبيل طبائع الأنانية والجشع والطمع، فإن استعمال الذاكرة يجري في دائرة الوعي وبملء الإرادة. فنحن على وعي حين نقرر استحضار التاريخ واستخدام وقائع الماضي من أجل خدمة مصالح سياسية أو مآرب أيديولوجية. وإن كان هناك حالات تذّكر مدفوعة بحنين عارم يصعب تفسيره عقلانياً؛ لأنه يفلت من دائرة الوعي.

يمكن للذاكرة أن تكون مقصودة بالاستملاك، وذلك حينما تكون هذه الذاكرة مشتركة بين الجميع، مما يسمح بتنشيط «طبائع الاستملاك» بحيث تعمد جماعة ما إلى احتكار هذه الذاكرة ووضعها تحت نفوذ ملكيتها الخاصة. يحدث هذا حين تتألف أمة ما من مجموعة من الجماعات، وحين ترجع هذه الأمة إلى تاريخ مشترك. إلا أن المجتمعات ذات التعددية الثقافية ليست مبتلاة بهذا النوع من المعضلات بالدرجة الأولى، بحكم أن لكل جماعة من هذه الجماعات تاريخها الخاص وذاكرتها الجماعية التي لا تتطابق مع ذاكرة الآخرين بالضرورة. مما يعني أن هناك أكثر من ذاكرة،

وأكثر من تحبيك للتاريخ، ونسخاً وروايات وسرديات متعددة لماضٍ ربما كان مشتركاً ومتواشجاً، وربما كان ذات مسارات مستقلة. وفي هذه الحالة لا يوجد ذاكرة مشتركة ليجري احتكارها دون الآخرين، بل لكل جماعة ذاكرتها الخاصة التي تمتلكها هي من دون تنازع مع الآخرين، وإن كان التنازع على حدود الذاكرة ونطاقها أمراً وارداً، وعادة ما يجري التعبير عن هذا التنازع في صورة السطو والسرقة حيث تقوم جماعة ما بالتطاول على محتويات ذاكرة الآخرين وسرقة ما ليس لها منها بغية ردم الفجوات في ذاكرتها الجماعية وترميم ما تعرّض للاهتراء من مكونات هذه الذاكرة مع تقادم الزمن.

وعلى الرغم من أن التنازع حول الذاكرة، وحدودها وما ينتمي إليها وما لا ينتمي، أمر وارد، إلا أنه محدود؛ لأن التنازع عادة ما يستثار، كما أوضحنا في «طبائع الاستملاك»، حول استملاك ما هو عام ومشترك بين الجميع. وبما أن الذاكرة، في المجتمعات ذات التعددية الثقافية، شأن خاص بكل جماعة، فمن المتوقع أن لا يكون استملاك الذاكرة هو مدار التنازع بين الجماعات، بل يرجع أصل التنازع بين هذه الجماعات إلى استملاك الفضاء العام public sphere الذي ينظم استعمالات الذاكرة وسياسات التذكّر. ومن يمتلك فضاء التذكر العام يمتلك القدرة على تحديد معايير التذكر الجيد، وتحديد ما يسمح بتذكره، وما لا يسمح لفعل التذكر أن يمتد إليه. وترتبط بهذه المعضلة معضلة أخرى كثيراً ما تواجه الدول ذات التعددية الثقافية، وهي ذاكرة الدولة الموحدة وانتخاب «ذاكرة وطنية رسمية».

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا، هو: هل يمكن لدولة ذات تعددية ثقافية أن تنتخب لنفسها «ذاكرة رسمية»، وأن تفرض على الجميع «تاريخاً رسمياً للوطن» بقوة الترهيب المكشوف أو بقوة القانون وما ينطوي عليه من عنف خفيّ وناعم؟ بالطبع، هذا ممكن، إلا أننا ينبغي أن نميّز بين ما هو ممكن، وبين ما هو خيّر أو جيّد أو جائز أو مشروع أخلاقياً. ثم ماذا يعني «التاريخ الرسمي» في دولة ذات تعددية ثقافية وتنطوي على جملة من الذاكرات والتحبيكات التاريخية الجماعية؟ المعنى الوحيد لهذا التاريخ هو التذكير بدوام فعل الهيمنة وممارسة القوة والإخضاع بحيث يجري انتخاب ذاكرة جماعة بعينها ودفعها إلى الواجهة لتكون هي «الذاكرة الوطنية» والتاريخ الرسمي للوطن. والحصيلة من وراء ذلك أن ذاكرات بقية الجماعات يتم إقصاؤها وتهميشها وحتى تصفيتها ومحوها لصالح هذا «التاريخ الرسمي» المفروض على الجميع. ولأن هؤلاء الأخيرين لا يتنازلون، في الغالب، عن ذاكرتهم الخاصة بهذه السهولة، فإن سيرورة الإخضاع وفرض الذاكرة الرسمية بالقوة عادةً ما تنتهي إلى الصراع المحتدم والتنازع الذي يستمد قوته من شعور الجماعات المهمّشة بأن تاريخها مهمّش، وأن ماضيها يتعرّض للإبادة والتصفية.

ولكن، ما المخرج من دورة التنازع هذه؟ هناك بديل يستمد مشروعيته من خيار العلمنة، على أن يجري سحب مستلزمات هذا الخيار من مجال الانتماء الديني والعرقي والثقافي إلى مجال الذاكرة. فإذا كانت العلمنة تعني أن تبقى الدولة حيادية تجاه انتماءات مواطنيها الدينية والثقافية، فإن هذا يستلزم بالضرورة أن تبقى الدولة حيادية تجاه تواريخ هؤلاء المواطنين

وذاكرتهم الجماعية. وإذا تمت المصادقة على هذه الحجة فسوف يكون البديل العلماني المقترح لهذه الدولة هو أن تكون «دولة بلا ذاكرة»، دولة مصابة بفقدان كلي للذاكرة، دولة مؤسسة على النسيان؛ لأن النسيان أهون من التذكر الانتقائي والإقصائي والإخضاعي.

ويكتسب هذا النموذج جاذبيته في المجتمعات التعددية من كونه يمثل حماية للسلم العام، كما أنه يمنح الجماعات الضعيفة والمهمشة مكاسب ثمينة تضمن عدم طغيان الجماعات القوية والمهيمنة التي عادة ما تقوم بفرض ذاكرتها الخاصة على أنها تاريخ الدولة العام والرسمي.

وعلى هذا، سيكون أمام هذه المجتمعات خياران هما: ١ ـ دولة بلا ذاكرة، و٢ ـ دولة بذاكرة مؤسسة على الإخضاع والإقصاء لتواريخ الآخرين. وإذا كان لا بد من الترجيح بين هذين النموذجين فإن المرء المنصف يميل إلى ترجيح النموذج الأول؛ لأنه أهون شرّاً من الثاني. إلا أن هناك نموذجاً ثالثاً متاحاً أمام هذا النوع من الدول، وهو ٣ ـ أن تكون للدولة ذاكرة، إلا أنها ذاكرة التنوع الذي يَسِم هذه المجتمعات التعددية. فإذا كان لا بد من ذاكرة للدولة فلتكن هذه الذاكرة هي ذاكرة التنوع الذي بنى الدولة، ومنحها تميّزها. وعندئذٍ سيكون «التاريخ الوطني» عبارة عن مجموعة من ذاكرات الجماعات التي أسست الوطن، ومنحته وحدته المتنوعة طوال تاريخ تكوّنه.

تنقلنا علاقة الدولة بالذاكرة إلى إشكالية الكتاب التي تتحدد في استعمالات الذاكرة وسياسات التذكر في الفضاء العام. ويتحدد الفضاء العام هنا من خلال تحييد مجال الدولة، وهو ما يسمح ببروز مساحة مفتوحة

ينخرط فيها المواطنون من أجل النقاش الحر حول قضاياهم وشؤونهم العامة، ومن بينها التناول العام للتاريخ واستحضار الماضي من خلال النشر الورقي والإلكتروني وأجهزة الإعلام المتنوعة، ومن خلال الملتقيات والمؤتمرات والندوات والمحاضرات وغيرها من أشكال التجمع بقصد التداول الحر والمفتوح في الشأن العام.

يتميّز هذا الفضاء العام عن الدولة، كما أنه يختلف عن الفضاء الخاص في كون هذا الأخير خاضعاً لملكية جماعة بعينها، وأن تداول النقاش فيه يجري ضمن دائرة تواصل مغلقة على أبناء الجماعة نفسها. وهو مؤسس على قناعات يجري تعزيزها باستمرار. ولهذا فإن العواقب السلبية لاستعمالات الذاكرة تكون محدودة في هذه الفضاءات الخاصة. إلا أن خطورتها أنها تعبّئ الأفراد بإيمان مغلق بحقيقة تاريخهم المتفرد، وهو الإيمان الذي يضع العوائق في وجه فعل التواصل العمومي، وذلك حين ينتقل النقاش من دائرة الفضاء الخاص المغلق إلى الفضاء العام المفتوح. إلا أن الرهان في تجاوز هذه العوائق معقود على قدرة الفضاء العام على خلق التوازن المطلوب لإنجاز فعل التواصل. ويستمد هذا الرهان مشروعيته من قناعة قديمة نظّر لها كثير من دعاة الديموقراطية الليبرالية والمجتمع المدني، وهي القناعة التي تقول بأن الديموقراطية الليبرالية ـ أي التواصل الحر بين الأفراد والجماعات ـ قادرة على توفير التوازن السياسي حتى مع غياب المواطنين المثاليين والفضلاء. وهم يرجعون هذه القدرة إلى مسلمة أساسية تفترض أن النظام الجماعي الذي تتوزع سلطاته بتوازن قادر على تصحيح الأخطاء التي تطرأ عليه بفعل الهيمنة وطغيان جهة على أخرى،

و«إذا كان كل شخص يجري وراء مصالحه الذاتية الخاصة، ومن دون اعتبار للصالح العام»، فإن عواقب هذا السلوك لن تكون كارثية، لأن تعارض المصالح الخاصة يعني أن «مجموعة من المصالح الخاصة سوف يجري كبحها من قبل مجموعة أخرى من المصالح الخاصة»(١)، وهو المبدأ الذي يطلق عليه في العلوم السياسية بـ«حدّ أو ردع السلطة بالسلطة» Checks and Balances. وبهذا المعنى فإن انخراط الجميع في فعل التذكّر داخل الفضاء العام سوف يجبرهم على الخضوع لمبدأ «حدّ السلطة بالسلطة»، مما يعني تعطيل تلك الأزمات التي تنتج عن طغيان ذاكرة خاصة على أخرى، أو فرض هذه الذاكرة على الجميع.

وعلى الرغم من وجاهة هذا التحليل، إلا أنه لا يخلو من مثالية وثقة عمياء بالديموقراطية الليبرالية وأجهزتها ومؤسساتها القادرة على تعطيل طاقة الشرّ الكامنة في البشر، والقادرة على كبح نزوعهم الغريزي إلى الهيمنة والاستبداد والطغيان والاستئثار بكل الخيرات المادية والرمزية لصالحهم. والدليل على ذلك أن المجتمعات التي تطبق الديموقراطية الليبرالية غير منزهة من الشرّ الناتج عن استعمال الذاكرة واستحضار التاريخ وتوظيفه سياسياً وأيديولوجياً. مما يعني أن هذه المؤسسات والأجهزة ليست كافية، وهذا ما يجعل البعض يطالب بضرورة توفر قدر ضروري من «الفضيلة المدنية» التي تسمح بتصحيح وكبح الميول الأنانية والنفعية الجشعة لدى الأفراد، والتي تضع معايير عامة يحتكم إليها في حال تضاربت مصالح

(1) Will Kymlica and Wayne Norman, **Return of the citizen**, in: Ronald Beiner (ed), Theorizing Citizenship, (Alpany: State University of New York Press, 1995), P.291.

الأفراد أو الجماعات. ولهذا صارت الحاجة ماسّة للتأكيد على ما يسميه إدوارد شيلز بـ«فضيلة المجتمع المدني» التي تقوم على تعزيز القيم المشتركة التي تضمن الانتماء الطوعي إلى هذا المجتمع من جهة، وتضمن، كذلك، ممارسة «التوجيه الأخلاقي نحو أخلاقيات الالتزام بالمصلحة العامة الأساسية والمميزة»[(١)]، والتي تعني ضرورة الاهتمام بمصلحة الجميع سواء كانوا من أعضاء الجماعة التي ينتمي إليها المرء، أو من أولئك المختلفين من أبناء الجماعات الأخرى. وهناك من يطالب بالتزامات أخلاقية ليس تجاه الجماعات داخل الدولة فحسب، بل تجاه البشرية جمعاء، ويتمثل هذا التوجه في المؤسسات والمنظمات الدولية المعنية بحقوق الإنسان وسلامة البيئة حول العالم.

ـ ٣ ـ

بحسب ميشيل فوكو فإنه «لا شيء أضعف من نظام سياسي لا يكترث بالحقيقة، لكن لا شيء أخطر من نظام سياسي يدّعي تحديد الحقيقة»[(٢)]. والذي يقوله فوكو عن الحقيقة ينطبق على حقيقة التاريخ والذاكرة، فلاشيء أخطر من نظام سياسي يدّعي تحديد حقيقة التاريخ ويُخضع فعل التذكر

---

(١) عزيز إسماعيل، الذات، المجتمع، المدنية، الإسلام، في كتاب: المجتمع المدني في العالم الإسلامي، تحرير: أمين صاجو، ترجمة: سيف الدين القصير، (بيروت: دار الساقي، ط:١، ٢٠٠٧)، ص٨٦، وانظر كذلك: ص١٠٣.

(٢) مسارات فلسفية، تر: محمد ميلاد، (سوريا: دار الحوار، ط:١ن ٢٠٠٤)، ص٣٧.

لقانون الممنوع والمسموح. في حين أنه لا ينبغي لفعل التذكر أن يأخذ شكل القانون، لأن القانون يتأسس على يقين يحدد ما هو خير ليجيزه، وما هو شر ليعاقب عليه. ومن المؤكد أن هناك تذكّر خيّر، وآخر شرير أو باعث على الشر، إلا أن المسألة لا تكمن في هذا التمييز، بل تكمن في تحديد من له الحق في تمييز معايير الخير والشرّ في فعل التذكّر، فمن هي الجهة المخوّلة بممارسة الحكم القضائي على أفعال التذكّر، وتحديد التذكّر المشروع والممنوع؟ لا يمكن للدولة أن تكون هي الجهة المعنية بهذه المهمة، وخاصة إذا كانت الدولة منحازة ومؤسسة على مطابقة مزعومة بين تاريخ الدولة وتاريخ جماعة بعينها داخل الدولة. كما لا أتصوّر أن المؤرخين هم الجهة الصالحة لمثل هذه المهمة؛ لسبب بسيط، وهو أن هؤلاء بشر، وحدود معرفتهم بالماضي تبقى محدودة، ثم إنهم معرّضون للوقوع فيما يسميه ابن خلدون بـ«مَغالِط المؤرخين»، وهم معرضون كذلك للانزلاق إلى التآمر والتوظيف السياسي والأيديولوجي للتاريخ ولوقائع الماضي، وربما كان ذلك تعصباً منهم لتاريخ بعينه، أو طمعاً منهم في مصالح مادية آنية، أو خضوعاً لضغوط سياسية يمارسها عليهم صاحب السلطة والنفوذ.

ويزداد الأمر صعوبة إذا عرفنا أن صورة الماضي الحقيقية، كما يقول والتر بنيامين، «تمرّ بسرعة، ولا يمكن الإمساك بالماضي إلا كصورة تومض» في لحظة «ثم لا تعود تُرى أبداً»[1]. وهذا المرور السريع لـ«صورة

---

(١) والتر بنيامين، مقالات مختارة، تر: أحمد حسان، (الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع، ط:١، ٢٠٠٧)، ص١٩٧.

الماضي الحقيقية» هو الذي يجعل التحقق من هذا الماضي مستحيلاً؛ لأنه، وببساطة، مرّ سريعاً ولم يعد موجوداً اليوم، وما هو كذلك لا يمكن الاحتكام إليه من أجل حسم النزاعات؛ إذ كيف يمكن الاحتكام إلى شيء غير موجود؟ كما لا يمكن للتاريخ أن يعيد نفسه إطلاقاً، فلكل حدث في هذا التاريخ خاصيته المتفردة غير القابلة للتكرار. نعم، يمكننا أن نتذكر ونستحضر هذا التاريخ ووقائعه، إلا أن التذكر ليس تكراراً للتاريخ، ولا هو تعرّف على الماضي كما كان فعلاً، بل هو نقل للماضي من طابعه الحدثي المتفرّد الذي يمرّ سريعاً إلى طابعه المتمثَّل ذهنياً، أي الماضي كذاكرة أو كصورة تومض كما يقول بنيامين. وما إن يغادر الماضي أرضية الحدث ويدخل في دائرة الصورة والتمثّل الذهني حتى يغيّر جلده، ويصبح خاضعاً لـ«عمل المخيلة» كما يقول كولنجوود، وعتدئذٍ فقط يصبح التاريخ قابلاً للنسخ والتكرار وحتى التلفيق والاختلاق والفبركة بصور متعددة وإلى ما لانهاية.

ثم إن فعل التذكر الذي يجري في الفضاء العام يختلف عن عمل المؤرخين في كتابة التاريخ والترجيح بين رواياته. فإذا كان التاريخ، كما يقول ابن خلدون، محكوماً بطبائع العمران البشري وأحواله وأوضاعه، بحيث «تُرجَع إليها الأخبار، وتُحمل عليها الروايات والآثار»[1]، فإن فعل التذكّر في الفضاء العام لا يحتكم لمثل هذه الطبائع ولا يعترف بوجود «القوانين الصحيحة التي تميّز بين الحق والباطل في الأخبار». وإلا كيف لفعل التذكر هذا أن يحتكم أو أن يعترف بمثل هذه «القوانين الصحيحة» إذا

(١) مقدمة ابن خلدون، (بيروت: دار القلم، ط:٧، ١٩٨٩)، ص٤.

كان هو أحد المكونات المهمة لهوية الجماعات الثقافية؟ تتأسس الهوية الثقافية على تاريخ الجماعة أو على ما تتوهم أنه تاريخها الخاص، بل ثمة هويات تقوم على حدث مؤسّس مثل يوم انتصار الثورة ويوم الاستقلال الوطني ويوم النكبة الوطنية وغيرها. مما يعني أن بنية هذه الهويات معرّضة للاهتزاز في حال جرى الاحتكام لقوانين التاريخ «الصحيحة» التي يتحدث عنها ابن خلدون. ولأن الجماعات لا تميل إلى وضع هوياتها الثقافية موضع المجازفة فإنها تعمد إلى مصادرة أي وجود لمثل هذه «القوانين الصحيحة»، اللهم إلا إذا كانت هذه القوانين نافعة وتخدم هذه الجماعة أو تلك في إثبات تفوقها وتجذّرها وعراقتها. وهذا الاستثناء الأخير هو الذي يجعل الذاكرة محكومة دوماً بالاستعمال النفعي والتذكر المغرض سياسياً وأيديولوجياً. الأمر الذي يفرض علينا التذكير بما يمكن أن نطلق عليه هنا «أخلاقيات التذكّر» والتي تشمل التذكّر المسؤول، والتذكّر السمح والمتسامح والمتسم بالسخاء وتقبل الاختلاف والتنوع. وهذا يعني أن فعل التذكر ينبغي أن يبقى حرّاً ومتحرراً من ضغوط الدولة، وحتى من إكراهات القانون؛ لأنه يقع في المنطقة التي يتعذر على القانون بلوغها، إنه يقع فيما وراء القانون والإجراءات القضائية.

والحق أن أخلاقيات التذكر تكتسب مشروعيتها الأساسية من هذا العجز الأصلي للقانون، أي من وجود مناطق في الوجود يتعذّر على القانون بلوغها، أو الحسم بشأنها. ومع هذا فإن الإيمان المفرط بالقانون والتقنين قد قاد بعض الدول إلى سنّ تشريعات تنظّم فعل التذكر، وترسم الحدود المسموح بها لاستحضار التاريخ ووقائع الماضي. وأكبر دليل على

إخضاع فعل التذكر للقانون وإكراهاته هو التشريعات التي تسنها الدول لتجريم إنكار هذه الواقعة أو تلك، كما هو الشأن في تلك القوانين التي سنّتها بعض الدول الأوروبية بشأن تجريم إنكار «الهولوكوست» أو «المحرقة اليهودية»، وصار ينظر لهذا الإنكار على أنه جناية يعاقب عليها القانون في كل من فرنسا وبلجيكا وسويسرا وألمانيا والنمسا ورومانيا وسلوفاكيا ولتوانيا وبولندا والتشيك. وإضافة إلى هذا التجريم هناك مشروع القانون الذي أقرته الجمعية الوطنية الفرنسية والذي ينصّ على تجريم إنكار «مذبحة الأرمن» على يد الدولة العثمانية في الحرب العالمية الأولى. وفي أكتوبر ٢٠٠٧ وافقت لجنة الشؤون الخارجية بالكونغرس الأمريكي على الاعتراف بـ«مذبحة الأرمن». وفي كل هذه الحالات جرى تبرير هذه القوانين ومشاريع القوانين والقرارات على أسس أخلاقية، وبحجة أن هذا التقنين ينطوي على إدانة قوية لكل المجازر والإبادات والجرائم التي ارتكبت وترتكب بحق الإنسانية.

والحق أن كل هذا نابع من الهوس بالتقنين الذي يعد، بحسب جون جراي، واحداً من أمراض الدولة الحديثة، فيما يرجع بول ريكور هذا الهوس و«المغالاة في إضفاء الصفة القضائية» إلى «ضعف الخطاب السياسي وعُريه»، وإلى «الإسراف في إضفاء صفة الضحية»[١] المستحق لجبر الضرر الذي لحق به أو بأسلافه في الماضي البعيد أو القريب. لكن، هل يرتبط هذا الهوس بالتقنين بـ «أخلاقيات التذكر» حقاً؟ ربما توهّم أحدنا أن اقتران هذا الهوس بقيم إنسانية خيّرة من قبيل إنصاف الضحايا وجبر الضرر، يكفي

---

(١) مسارات فلسفية، ص١٩٠.

لإضفاء مشروعية أخلاقية على هذه القوانين، إلا أن الذي يفرّغ هذه القوانين من هذه المشروعية هو ما تتستّر عليه هذه القوانين من مصالح نفعية وانتهازية ومآرب سياسية وأيديولوجية. وحين تتكشف هذه المصالح المحتجبة خلف القانون ستنكشف حقيقة الزيف الأخلاقي الذي تتظاهر به هذه القوانين وأصحابها، وعندئذٍ سيتبين لنا أن سنّ هذه القوانين بحدّ ذاته هو استعمال مغرض للذاكرة ولتاريخ الجرائم الكبرى (المحارق والمذابح والإبادات) من أجل التحصل على حقوق سياسية ومنافع اقتصادية في الحاضر، أو من أجل التظاهر بأننا خيّرون وملتزمون بالمبادئ الأخلاقية والقيم الإنسانية. ومن المؤكد أن هذا النوع من المصالح والمآرب أبعد ما يكون عن قيم الوفاء الأخلاقي للماضي وضحاياه. فإذا كان الماضي يمتلئ بالمجازر والمآسي والآلام الجماعية الفظيعة، فلماذا تنتخب هذه الدولةُ أو تلك هذه الواقعةَ أو غيرها من أجل تقنين طرائق استذكارها؟ ولماذا لم تشعر هذه الدول بتأنيب الضمير الأخلاقي تجاه ضحاياها أو ضحايا الآخرين إبان العهد الاستعماري البغيض والذي كان من أخطر عواقبه ظهور دول مشلولة ومصابة بالإعاقة الدائمة في ضميرها الأخلاقي وجهازها القانوني والمؤسساتي؟ لماذا لم تبادر هذه الدول إلى سنّ التشريعات التي تجرّم كل من ينكر تلك المجازر والتعذيب والتشريد والاقتلاع الذي تعرّض له هنود أمريكا الأصليون والسود من ضحايا العبودية والفلسطينيون والأفغان والعراقيون...إلخ؟ ليس في هذا الكلام تهويناً مما لحق باليهود والأرمن من جرائم كبرى، بل هو من أجل التنبيه على مخاطر «استعمال الذاكرة» سياسياً وأيديولوجياً، وكذلك من أجل التذكير بأن ثمة جرائم ومذابح أخرى منسية ويجري تجاهلها عن قصد.

وإذا كانت هذه الدول تتحرك بدوافع أخلاقية فلماذا تتعامل بازدواجية مع الماضي، ولماذا تتعامل بانتقائية مع مآسيه وجرائمه وضحاياه؟ ولماذا تغلق التاريخ في جانب وتبقي أبوابه مشرعة في جانب آخر؟ نعم، الماضي مزدحم بالجرائم الكبرى والمآسي والآلام الجماعية الفظيعة، إلا أن الطريق إلى إنصاف الضحايا لا يتم من خلال تسييس هذه الآلام، أو إخضاع فعل التذكر لحكم قانوني إكراهي ويتعامل بازدواجية وانتقائية، بل من خلال العمل على منع تكرار حدوث هذه المجازر والمآسي. ومن المؤكد أن التسييس لا يكبح هذه المآسي ولا يمنع تكرارها، كما أن إخضاع التذكر الخاص بهذه المآسي وضحاياها لحكم القانون لا يعني أن هذه المآسي لن تتكرر في المستقبل، فكل ما تفعله أنها تغلق باب التاريخ ونوافذه وتكره فعالية التذكر الامتثال لسردية واحدة ونهائية لتواريخ متنوعة السرديات والتحبيكات ومفتوحة على التأويل المتجدد باستمرار.

تتأسس أخلاقيات التذكر على فكرة مزعجة، إلا أنها ضرورية، وهي أن هناك أكثر من ذاكرة، وأكثر من طريقة للتذكر، مما يعني أن فعل التذكر يتأسس في الفضاء العام على حرية المناقشة وتبادل الحجج والآراء. وهو ما يسميه كارل بوبر بـ«الجدل الحر» الذي يعتبره «قيمة ليبرالية جوهرية». ولا يتطلب هذا النوع من الجدل والمناقشة والحجاج وجود لغة مشتركة وافتراضات أساسية موحدة، بل «إن كل المطلوب هو استعداد لأن يتعلم المرء من زميله في المناقشة، استعداد يتضمن رغبة حقيقية في فهم ما يرمي إليه زميله. فإذا ما توفّر هذا الاستعداد، فإن ثمار الجدل تكون كأفضل ما تكون إذا اختلفت خلفية المتجادلين أقصى الاختلاف. وعلى هذا فإن قيمة

أي جدل تعتمد كثيراً على نوع الرؤى المتنافسة. لو لم يكن هناك برج بابل لكان علينا أن نبتكره»[١]. وما يشخّصه بوبر هنا يتناوله يورغن هابرماس تحت مفهوم «وضعية الكلام النموذجي» أي الوضعية المثالية لفعل التواصل المؤسسة على المبادئ الأخلاقية التي ينبغي أن تكون متبعة في المناقشة داخل الفضاء العام. وتتلخص هذه المبادئ في قاعدتين: «التماثل، والتبادل. ويشير التماثل إلى أفعال الكلام حيث يكون لكل مشارك فرصة متساوية ليبدأ التواصل وليستمر فيه، وليصوغ تأكيداته، وليعطي تفسيراته، وليتحدى التبريرات الأخرى. فيما يحيل التبادل على سياقات الفعل بحيث يكون لكل مشارك فرصة متساوية في التعبير عن أمنياته، ومشاعره ومقاصده. وينبغي على المتكلمين [المشاركين في المناقشة] أن يتصرفوا كما لو أن لكل واحد منهم القدرة نفسها على إعطاء الأوامر والوعود، وعلى أن يكونوا مسؤولين. ويتعامل المشاركون في وضعية الكلام النموذجي بعيداً عن اختلافات القوة والسلطة، والسلطة الوحيدة المسموح بها هي سلطة المناقشة. ويسلم هابرماس بأن وضعية الكلام النموذجي تعبّر، إلى حد ما، عن افتراضات الفاعلين الأخلاقيين حينما يريدون المشاركة بجدية في النقاش. وتفترض المشاركة الجدية أن يكون الهدف النهائي للتواصل هو الوصول إلى فهم مشترك. والفاعل الذي ينكر هذا يتناقض مع نفسه، ويسمي هابرماس هذا بالتناقض الإجرائي»[٢].

---

(١) كارل بوبر، بحثاً عن عالم أفضل، تر: أحمد مستجير، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص١٩٣.

(2) **Robert van Es, Negotiating Ethics as a Two Level Debate,** in: http://www.bu.edu/wcp/papers/TEthVanE.htm.

إن تأسيس أخلاقيات التذكر على ما يسميه هابرماس بأخلاقيات المناقشة يتطلب أولاً وجود فضاء عام نموذجي للتذكر، فضاء متحرر من القوة وعلاقات الهيمنة ومستلزماتها، ويتطلب ثانياً وجود فاعلين سياسيين واجتماعيين ليسوا مثاليين بالضرورة إلا أن لديهم استعداداً لأن ينخرطوا في سياقات التذكر بقصد التواصل والتعايش والتوصل إلى «فهم مشترك». ومن المؤكد أن هذا نموذج مثالي لأفعال التذكر وسياقاته، إلا أن الذي يعطي لهذا النموذج المثالي مشروعيته هو صلاحيته في تعزيز فعل التواصل من جهة، وقدرته على دفع الضرر العام والعواقب السلبية المترتبة على استعمال الذاكرة بعيداً عن أخلاقيات تنبذ ممارسة التذكر في سياقات المناورة والتلاعب والهيمنة والإقصاء والتهميش والإخضاع، والتي يجري تجسيدها في صورة العنف السياسي المتبادل الذي يهدد السلم العام داخل الدولة. ثم إن على الدولة أن تنسحب وتتخلى عن الانخراط في أفعال التذكر داخل الفضاء العام، لأن انخراط الدولة يعني اختلال التكافوء بين المشاركين، ولأن حضور الدولة يفترض حضور علاقات القوة والتراتبية، الأمر الذي يقوّض ما يطالب به هابرماس من مبادئ أخلاقية ينبغي أن تكون متبعة بين المنخرطين المشاركين في أفعال المناقشة أو التذكر.

ـ ٤ ـ

في البدء كان الإنسان بلا ذاكرة، كان كائناً يتمتع بقوة داخلية مفرطة، ما كان يعرف معنى لتأنيب الضمير والشعور بالذنب، ولا هو أساساً بقادر

على الصفح و«ذلك لسبب واحد هو كونه ينسى»[١]. آنذاك كان النسيان قوة حيوية وملكة تقوم بوظيفة حيوية هي «إقفال أبواب الوعي ونوافذه من حين لآخر». إلا أن مأساة هذا الكائن، الحيوان النسيء كما يطلق عليه نيتشه، ابتدأت حين «ابتكر لنفسه ملكة معاكسة هي الذاكرة»[٢]. ومنذ أن ابتكر الإنسان هذه الذاكرة ابتدأت معها سيرة الابتلاء بالتاريخ، والذي يعبّر عن نفسه في صورة التواطؤ أو الاتفاق السري بين الماضي والحاضر بحيث يصبح الحاضر مرهوناً بالماضي ومديناً له بصورة لا فكاك له منها، وبتعبير والتر بنيامين فإن كل جيل قد وُهِب «قوة خلاصية ضعيفة، قوة يطالب الماضي بحقه فيها. وهذه المطالبة لا يمكن تسويتها بثمن بخسٍ»[٣]؛ إذ قد يكون رأس الحاضر نفسه هو الثمن المطلوب في هذه التسوية!

والحق أن كل المجتمعات مبتلاة بالتاريخ، بل إن استثارة هذا التاريخ هي أكثر الاستراتيجيات شيوعاً في تأويلات هذه المجتمعات. وبحسب إدوارد سعيد فإن الذي يبثّ الحياة في هذه الاستراتيجيات «ليس الخلاف على ما حدث في الماضي، وما كانه الماضي فحسب، بل هو أيضاً اللايقين مما إذا كان الماضي ماضياً فعلاً، منتهياً، ومختتماً، أم كان ما يزال مستمراً لكن في أشكال قد تكون مختلفة»[٤].

---

(١) فردريك نيتشه، جينالوجيا الأخلاق، تر: محمد الناجي، (الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، ٢٠٠٦)، ص٣٢.

(٢) م، ن، ص٤٩.

(٣) مقالات مختارة، ص١٩٦.

(٤) إدوارد سعيد، الثقافة والإمبريالية، تر: كمال أبوديب، (بيروت: دار الآداب، :١، ١٩٩٧)، ص٧٥.

و«مجتمع» البحرين ليس بِدعاً من هذه المجتمعات. ومن دلائل ابتلاء البحرين بالتاريخ أن الماضي حاضر بقوة في اهتمامات معظم المنخرطين في النقاش العمومي داخل الفضاء العام. كما أن أسئلة «اللايقين» التي يتحدث عنها إدوارد سعيد مطروحة بقوة في هذا النقاش. فهل أصبح الماضي ماضياً فعلاً؟ وهل هو بمثابة كتاب ليجرى إقفاله وطي صفحاته إلى الأبد؟ ثم ما المقصود حقيقة بطي صفحات الماضي؟ هل تطوى هذه الصفحات بقرار سياسي؟ وهل يمكن للبشر أن يحجروا على الماضي ويقيموا حاجزاً بينه وبين حاضرهم؟

يذكر إميل نخلة أن البحرين لا تختلف عن البلدان حديثة الاستقلال في حقيقة «أن التاريخ في هذه البلدان يعتبر محرّماً»[١]. هذه ملاحظة دوّنها نخلة في أوائل السبعينات، إلا أن هذا التحريم لم يمنع من انتعاش سياسات التذكر واستعمال الذاكرة بقوة تشبه «عودة المكبوت»، وذلك ابتداء من السبعينات. وإذا كنا نسعى إلى إعادة تركيب سيرة التذكر وسياقاته في البحرين، فإننا سنكتشف أن هذه السيرة تنتظم وفق النسق الجدلي الذي يبدأ بالتذكر، ثم النسيان، ثم انتعاش الذاكرة من جديد. وهي بهذه السيرورة تتطابق مع قانون الأجيال الذي صاغه في العام ١٩٣٧ ماركوس لي هانسن، أحد مؤرخي الهجرة، وأسماه «مبدأ اهتمامات الجيل الثالث». وبحسب هانسن فإن «الجيل الأول من المهاجرين المثقلين بهموم مادية يبدون اهتماماً قليلاً بثقافة العالم القديم الذي جاءوا منه»، وفي المقابل

---

(١) إميل نخلة، البحرين: التطور السياسي في مجتمع متحدّث، تر: عبد النبي العكري، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط:١، ٢٠٠٦)، ص٣٣.

يتبنى الأبناء والبنات سياسات النسيان. أما الجيل الذي يكون مدفوعاً برغبة قوية لتذكر جذوره وتاريخه بفخار فهو الجيل الثالث، وهذا الجيل هو الذي «يغذّي بعث الهوية الثقافية»[1] من جديد.

تبدأ سيرة التذكر في القرن العشرين بكتاب محمد علي آل عصفور (الدرازي) «عيون المحاسن ومحاسن أعلام العلماء والشعراء» الذي انتهى من تصنيفه في ١٢ شعبان ١٣١٩هـ/ ١٩٠١م. ثم يأتي كتاب محمد بن خليفة النبهاني والذي انتهى من تبييضه في العام ١٩١٣، وأسماه في بادئ الأمر بـ«النبذة اللطيفة في الحكام من آل خليفة» ثم عاد ليوسع الكتاب ليشمل تاريخ الجزيرة العربية، فاضطره ذلك إلى تسمية الكتاب بـ«التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية». ويمثّل كتاب النبهاني النقيض المباشر لكتاب محمد علي آل عصفور، فإذا كان كتاب هذا الأخير مكرّساً أساساً لتراجم العلماء، فإنه جاء تاريخاً علمائياً شيعياً محضاً دون ذكر لأي شكل من أشكال الوجود «العلمائي» السني في البحرين. وفي مقابل هذا الكتاب كان كتاب النبهاني مكرّساً لتاريخ الحكام والأمراء، إلا أنه جاء منحازاً ضد «الشيعة» إلى درجة التعصب، وهو لم يتورّع عن الزعم بأن غالب أهل البحرين «من العرب الأصليين وهم يتمذهبون»[2] بمذاهب أهل السنة الأربعة، هكذا دونما ذكر للشيعة وكأنهم، من منظوره، ليسوا من «غالب

---

(١) راسل جاكوبي، نهاية اليوتوبيا: السياسة والثقافة في زمن اللامبالاة، تر: فاروق عبد القادر، (الكويت: عالم المعرفة، ع:٢٦٩، مايو ٢٠٠١)، ص٦٥.

(٢) محمد بن خليفة النبهاني، التحفة النبهانية في تاريخ الجزيرة العربية، (بيروت: دار إحياء العلوم، ط:٢، ١٩٩٩)، ص٤٠.

أهل البحرين» أو ليسوا من «العرب الأصليين»! إلا أنه حين يأتي على ذكر التعصب المذهبي يستدرك على ما قرره سابقاً، ويتذكّر ما تعمد نسيانه فيقع في التعارض حين يجزم بأن «غالب سكان البحرين شيعة شديد التعصب على إخوانهم السنيين»[1]! والغريب هو كيف تأتى لهذا الرجل أن يصدر هكذا حكماً على الشيعة وهو لم يخالط الشيعة أصلاً، بل إنه لم يبق في البحرين إبان إعداد مسودة كتابه سوى شهرين وحفنة من الأيام قضاها ضيفاً على «الأمراء» وممتزجاً بـ«الحكام» كما يقول؟!

لم يجر تجاوز هذين الكتابين النقيضين إلا مع ناصر الخيري (ت ١٩٢٥) الذي صنّف كتابه «قلائد النحرين في تاريخ البحرين» في أوائل العشرينات من القرن العشرين، ثم لاحقاً مع محمد علي التاجر (ت ١٩٦٧) الذي انتهى من تأليف كتابه «عقد اللآل في تاريخ أوال» في أوائل الأربعينات. وفي هذه الفترة كان تشارلز بلجريف، مستشار الحكومة، منهمك كذلك في تأليف كتاب عن «تاريخ البحرين».

لقد توقف فعل التذكر بعد كتاب التاجر، وبدل التذكر أقفل الوعي أبوابه ونوافذه في وجه التاريخ ورواسبه المحلية والطائفية على وجه الخصوص، وأسلم نفسه إلى طقوس النسيان. لقد تُرك التاريخ ليتدبّر أموره بنفسه، وراح هذا الجيل ينخرط في الاهتمام بالحاضر المتطلب وأسئلته الملحة والمتقدة. وليس غريباً أن أهم كتاب ظهر في البحرين في منتصف الستينات هو مذكرات عبد الرحمن الباكر «من البحرين إلى المنفى»

---

(١) م، ن، ص٨٥.

(١٩٦٥). وهو كتاب يقوم على النسيان وتجاوز الماضي ورواسبه الطائفية، ولهذا جاء متجذراً بقوة في حاضره، متحرراً من هوس التذكّر والتذكير. بل إن عبد الرحمن الباكر حين شرع في كتابة سيرة نضاله ونفيه إلى سانت هيلانة افتتح الكتاب بكلمات تبدد هذا الهوس بالذاكرة والتذكر، فيؤكد على أن كتابه هو صورة صادقة لـ«قصة كفاح الشعب العربي في البحرين»، إلا أن هذه القصة ليست «للعبرة والذكرى» لأن أحداث هذه القصة لم تكن أساساً من أجل تسجيل مواقف للتاريخ. لم يكن موقف الباكر، وأبناء جيله، نابعاً من نفور متأصل من التذكر والتذكير، بل هو تعبير عن إحساس حاد بالزمن الراهن المباشر (هنا والآن)، وانعكاس لما كان يتمتع به من عنفوان الأمل في الفعل والإنجاز. وهذا ما جعله قادراً على تجاوز الرواسب التاريخية للانقسام الطائفي، وتأسيس وحدته الوطنية الأولى التي صارت، اليوم، بعيدة المنال حيث الجميع مبتلى بالتاريخ والتذكر والتذكير.

لم يكن خطاب قادة هيئة الاتحاد الوطني (١٩٥٤ ـ ١٩٥٦) معنياً عناية شديدة بالذاكرة وفعل التذكر، كما لم يكن مكترثاً بمكر التاريخ الذي قد يعلن عن نفسه من خلال النسيان وانقراض الذكر وانقطاع الخبر والتنكر للتضحيات. بل كان بعضهم على يقين من أن الشعب سينساهم، بل ربما انقلب ضدهم، ومع هذا لم يفتّ هذا اليقين في عضدهم وعزمهم. أليس هذا هو ما تنبأ به إبراهيم فخرو وأسرّه في السجن إلى عبد الرحمن الباكر، وذلك حين قال: «أنا أعرف شعب البحرين وقد اختبرته في السابق، إنه سينسانا جميعاً بل ربما لعنونا وشتمونا وألصقوا بنا أموراً نحن أبرياء منها»؟ لقد أكّد الباكر على صدق هذه النبوءة حين كتب بأن إبراهيم فخرو

«والزميل المغفور له إبراهيم بن موسى قضيا تسع سنوات في سجن جدا في البحرين نسيهما شعب البحرين ولم يقدر لهما تضحياتهما». ومع ذلك لم يكن هؤلاء يفسّرون هذا النسيان والتنكر لتضحياتهم على أنه خسارة لا تعوض، أو على أنه جحود يبعث على الإحباط والتراجع، يقول الباكر: «ومع ذلك فإنه لا يفت في عضد المصلحين والمطالبين بإحقاق الحق في هذه الدنيا أن تجحد مجهوداتهم في سبيل رفعة وطنهم».

هذا خطاب متجذر بقوة في طقوس النسيان، لأنه كان معنياً بالحاضر أكثر من التاريخ. والمفارقة في هذه الفترة أن الشيخ إبراهيم المبارك (١٩٠٨ ـ ١٩٧٩) انتهى في أواخر الستينات من تصنيف كتاب موجز في تاريخ البحرين، وأطلق عليه، فيما يبدو، اسم «ماضي البحرين وحاضرها»، إلا أن مكر التاريخ أقوى من أن يستسلم حتى لمقاصد الكتاب وصاحبه، وأكبر دليل على هذا المكر الذي يتسلح به التاريخ هو أن يُنشر الكتاب في العام ٢٠٠٤ بعنوان «حاضر البحرين»!

يذكر الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة أن ما كان يشغله كثيراً في أواخر السبعينات أن «المصادر البحرينية التي كتبت عن تاريخ البحرين السياسي لا تتجاوز في عددها أصابع اليد الواحدة»[1]. وهذه إشارة صائبة، إلا أن تأويلها الصحيح هو أن الجيل الذي نشأ في الأربعينات والخمسينات والستينات قد تبنى «سياسات النسيان»، ولهذا كان قادراً على الانخراط في حاضره من دون عقد ومن دون رواسب تثقل قدرته على الانطلاق والتحرك.

---

(١) الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة، تاريخ البحرين الحديث في المصادر المحلية، مجلة الوثيقة، العدد ٢٦، السنة ١٣، يوليو ١٩٩٤، ص١٠.

إلا أن الذاكرة بدأت تنتعش من جديد في السبعينات، وبدأ استعمال الذاكرة ينشط بقوة لأسباب سياسية وأيديولوجية، وهو الأمر الذي تعمّق في الثمانينات والتسعينات. وفي الوقت الذي بلغ التأزم السياسي في البلاد أوجه في الثمانينات والتسعينات، كان استغلال الذاكرة واستعمالها المغرض والموظف سياسياً وأيديولوجيا ينتعش بقوة. فكأن هاتين العمليتين (التأزم السياسي واستعمال الذاكرة) تسيران في خطين متداخلين ومتدافعين، ويغذّي أحدهما الآخر بأسباب القوة. وإلى هذه الحقبة بالتحديد ترجع أهم تجليات فعل التذكّر وفوران الذاكرة في البحرين، حيث افتتح رسمياً في العام ١٩٧٠ نواة أول متحف في البحرين في مبنى الحكومة بالمنامة تحت إشراف قسم الآثار بمديرية التربية والتعليم، إلى أن انتقل هذا المتحف في العام ١٩٧٣ إلى شمال مدينة المحرق. كما تأسس مركز الوثائق التاريخية في العام ١٩٧٧. وظهرت في هذه الحقبة معظم المؤلفات التاريخية وكتب التاريخ السياسي الحديث والمتعارض في الصميم، ويكفي أن نذّكر بمؤلفات كل من: الشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة، وأمل الزياني، وعلي أبا حسين، وعلي أكبر بوشهري، ومبارك الخاطر، والشيخة مي بنت محمد آل خليفة، وخالد البسام، وسالم النويدري، ومحمد الرميحي، وفؤاد خوري، وإبراهيم العبيدي، ومهدي عبد الله التاجر، وسعيد الشهابي، وعبد الهادي خلف وآخرين.

لقد جرى كل هذا في الوقت الذي كان فيه «التاريخ محرّماً» كما يلاحظ إميل نخلة، والحق أن هذا التحريم لم يرفع إلا مع الانفراج السياسي في العام ٢٠٠١. فصرنا، منذ هذا التاريخ، أمام وفرة كبيرة في

الذاكرة وأفعال التذكر. وقد عبّرت هذه الوفرة عن نفسها بتجليات متنوعة، وأخذت تسير في مسارات مختلفة، فهناك أقليات دينية (اليهود والبهائيون على سبيل المثال) بدأت تؤرِّخ أو يُؤرَّخ لوجودها، وأسر تجارية وعلمية نشطت من أجل كتابة ذاكرتها، وشخصيات أطلقت العنان لذاكراته من أجل تثبيت ما هو معرّض للضياع والنسيان من السيرة المتصلة لهذا الشخص أو لذاك التنظيم أو اللجنة الوطنية أو التيار السياسي. وهناك تيارات سياسية راحت تمارس طقوس الاعتراف بمديونيتها إلى جيل الهيئة الخمسيني، فكذّبت بهذا الصنيع نبوءةَ المرحوم إبراهيم فخرو (ت ٢٠٠٥)، فبعد الجيل الذي نساهم عاد جيل التذكر المبتلى بالتاريخ ليبسط ذاكرتهم أمام الجميع ويجدد الاحتفال بجهودهم التي لا تنسى.

لقد انخرط الجميع في طقوس التذكر، وبدأت أسئلة جديدة تطرح نفسها على الجميع بصورة ملحة، ولعل أهم هذه الأسئلة هي تلك المتعلقة بالمسؤولية الجنائية والأخلاقية عن الماضي، وعن كيفية التعامل مع التركة الثقيلة لمآسيه وضحاياه الذين امتحنوا بالموت أو التعذيب أو التشريد. وصارت المطالبة بالعدالة الانتقالية وإنصاف ضحايا التعذيب تتجدّد سنوياً. وفي يونيو ٢٠٠٧ عقدت جمعيات سياسية وحقوقية ولجان أهلية ورشة «الحقيقة والإنصاف والمصالحة الوطنية»، وأوصى المشاركون في الورشة بتشكيل «الهيئة الأهلية للحقيقة والإنصاف والمصالحة». واللافت في هذه الورشة أن الطرفين، الحكومة والجمعيات السياسية والحقوقية، متفقان على ضرورة «طي صفحة الماضي»، إلا أن الجمعيات واللجان الأهلية لا ترى إمكانية لذلك إلا من خلال كشف الحقيقة، واعتبر عبد النبي العكري،

رئيس اللجنة التنسيقية للورشة، أن «الكشف عن الحقيقة ضروري حتى يستقيم التاريخ، وهو المقدمة الضرورية لإنصاف الضحايا معنوياً وإدانة من أساءوا فعلاً إلى الوطن والشعب». أما وجهة النظر الرسمية فتؤكد على أن «طي صفحة الماضي» قد تحقق وانتهى بصدور المرسوم بقانون رقم ١٠ لسنة ٢٠٠١ والخاص بالعفو العام عن الجرائم المتعلقة بالأمن الوطني، وبالاستفتاء الشعبي على ميثاق العمل الوطني في فبراير ٢٠٠١م[١].

وعلى الرغم مما بين هذه الأطراف من تباين كبير، إلا أنها تشترك فيما بينها في ممارسة ما يسميه جورج لاكوف بـ«التفكير الاستعاري»[٢] أي التفكير بواسطة الاستعارة. والاستعارة المركزية في خطابات هؤلاء هي أن الماضي كتاب، وهو كتاب ظلّ مبسوطاً طوال هذه الفترة السابقة، وآن الآوان لأن يغلق وتطوى صفحاته. هذه استعارة تحكم تصور هذه الأطراف، ولهذا ستجد من يطالب بـ«تصحيح الماضي» وتقويم اعوجاجه، وتبييض صفحاته السوداء، ومحو آثامه. وتبقى هذه المطالبة مستقيمة ما دمنا نفكّر في الماضي بطريقة استعارية. في حين أن الماضي ليس كتاباً، وأن «العودة إلى الوراء مستحيلة»[٣]. واستحالة العودة تعني أن ما جرى لا

---

(١) يمكن متابعة وجهات النظر المختلفة في التغطية الموسعة للورشة بجريدة الوسط، ع: ١٧٥٢، الأحد ٢٤ يونيو ٢٠٠٧، صص٨ ـ ١٠.

(٢) جورج لاكوف، حرب الخليج أو الاستعارات التي تقتل، تر: عبد المجيد جحفة وعبد الإله سليم، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط:١، ٢٠٠٥)، ص١٩.

(٣) حنا أرندت، استحالة الرجوع إلى الوراء والصفح كأفق مفتوح، في كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، تر: حسن العمراني، (الدار البيضاء: دار توبقال للنشر، ط:١، ٢٠٠٥)، ص٥٤.

يمكن منع حدوثه أو إعادة توجيه مساره من جديد، ما جرى في الماضي من جرائم كبرى قد جرى ولا سبيل أمام البشر اليوم لإعادة الأمور إلى ما كانت عليه ومحو ما اقترفته أيديهم، بل لا سبيل أمامهم للتعامل مع هذا الماضي إلا من خلال التذكر أو نقيضه الباهر: النسيان. وإذا تعلّق الأمر بتذكر الجرائم الكبرى فإن النسيان يصبح حاجة ملحة للبشر. لأن هذا النوع من التذكر هو الذي يولّد رغبات الانتقام، كما أنه لا يسلم من الهوس الذي قد يشلّ المتذكّر ويأخذه إلى حافة الجنون، وفي هذه الحالة تحديداً يصبح «النسيان واجب، وإلا أصبحنا مجانين»[١]، وبحسب إرنست رينان فإنه «من المفيد أن يتعلم الجميع كيف ينسون»[٢].

لقد بقي النقاش حول ضحايا الماضي ومآسيه منحصراً في دائرة السياسة المثيرة للشقاق والتنازع أصلاً، ودائرة المطالبة الحقوقية والقانونية التي تتأسس على سؤال المسؤولية وما يترتب عليها من جزاء، في حين أن الخلاص الممكن من ضغط الماضي ومآسيه لا يكمن في دائرة السياسة ولا في القانون وخطاب الحقوق، إنه يقع فيما وراء هذا كله. إنه يقع في دائرة النسيان والصفح إذا كان ممكناً. يمكن للعدالة الجزائية وهيئات الحقيقة والمصالحة والإنصاف أن تمهّد للصفح الممكن وللنسيان السعيد، إلا أنه من المؤكد أن النسيان والصفح لا يتطابقان مع كل هذا؛ لأن «العفو العام لا يعني بتاتاً النسيان» كما يقول إدغار موران، وهيئات الحقيقة والإنصاف

---

(١) إدغار موران، الصفح مقاومة لبشاعة العالم، في كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ص٤٩.

(2) Ernest Renan, **What is a nation?** In: Homi Bhabha (ed), Nation and Narration, (New York: Routledge, 1990), P.16

والمصالحة والأحكام القضائية المتعلقة بتعويض الضحايا مادياً ومعنوياً لا تعني بتاتاً الصفح. ومن المؤكد أن العدالة الانتقالية تقتضي العفو العام وإجراءات العدالة الجزائية، بل إن ذلك واجب أخلاقي وقانوني، إلا أن «طي صفحة الماضي» لا تمت إلى كل هذا بصلة. أو هي على الأقل تقع في دائرة أخرى، وتسلك مساراً آخر؛ لأنه من قال إن الصفح يعني «طي صفحة الماضي»؟ ومن يضمن أن الأجيال المقبلة ستتعامل مع الأحكام القضائية «العادلة» على أنها صفح؟ لو كانت الأحكام القضائية تعني الصفح ونسيان الماضي لما بقي اليهود يتذكرون إلى اليوم فظائع الهولوكوست بعد محاكمات نورمبرغ في العام ١٩٤٥م، ولما بقي الجدل الحاد مستمراً بينهم وبين النازيين الجدد في أوروبا وفي الولايات المتحدة الأمريكية.

يتحدد الصفح، عند جاك دريدا، بما لا يقبل الصفح، بالجرائم الكبرى التي لا يمكن الصفح عنها. ويميز دريدا بين الصفح وبين السيرورة القضائية التي قد تنتهي بالإدانة أو التعويض وجبر الضرر، وهو يرى أن الحكم أو القضاء لا يمتّ بصلة إلى الصفح؛ لأن هذا الأخير يقع فيما وراء القانون، ولأن الضحية هو الشخص الوحيد الذي من حقه أن يصفح، فكيف يصفح من قُتل في مذبحة جماعية مثلاً؟ وفي ظل غياب الضحايا فمن له الحق في أن يمنح الصفح؟ الجواب بحسب دريدا هو: لا أحد، ومن هنا يصبح الصفح مستحيلاً، يقول: «ليس في مقدور الدولة ككيان غُفل أو لأية مؤسسة عمومية أن تمنح الصفح. ليس لها الحق، ولا القدرة، ولن يكون لخطوتها هذه أي معنى. يمكن لممثل الدولة أن يصدر حكماً، بيد أن الصفح، حقيقة، لا يمت بصلة للحكم، وليست له علاقة بالفضاء

العمومي والسياسي. وحتى لو كان «عادلاً» فإن عدالة الصفح تختلف كلياً عن العدالة القضائية، وعن القانون»[١]. وبهذا المعنى يكون الصفح خارج طاقتنا كبشر، أو قل «ليس علينا أن نصفح، بل ليس هناك صفح ـ هذا إذا كان أصلاً موجوداً ـ إلا حيث نقف أمام ما لا يقبل الصفح. معنى هذا أن الصفح يجب أن يعلن عن نفسه كما لو كان المستحيل نفسه»[٢]. بالطبع يمكن الصفح عن الجرائم الصغرى بشرط أن يبقى ضحاياها على قيد الحياة؛ إذ من الممكن أن يتمتع الضحية بأخلاق عالية تجعله يتنازل طوعياً عن حقه في المطالبة بالعقاب والانتقام، ومن الممكن أن يوجد ضحية يستمع بإنصات لقوله تعالى: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَن يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (النور/ ٢٢)، ﴿وَإِن تَعْفُوا وَتَصْفَحُوا وَتَغْفِرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (التغابن/ ١٤). وبحسب كارل ماركس فإن ضحايا الاستغلال والظلم هم الأقدر على اعتناق «أخلاق كونية، والقضاء على استغلال الإنسان لأخيه الإنسان»[٣]. وفي هذه الحالة فقط يكون الصفح ممكناً، أما في حالة الجرائم الكبرى المقترنة بغياب الضحايا فإن الصفح مستحيل. أما العقاب فإنه نقبض الصفح وبديله، إلا أنه يستلزم، مثله مثل الصفح، أن يكون أحد طرفي الجريمة باقياً على قيد الحياة. وبهذا المعنى يصبح العقاب مستحيلاً في ظل غياب الجاني الذي ارتكب الجريمة؛ لأن العقاب قرين المسؤولية المباشرة، والمسؤولية تستلزم وجود الشخص صاحب الإرادة.

---

(١) جاك دريدا (حوار)، الصفح في مسيرة قرن، في كتاب: المصالحة والتسامح وسياسات الذاكرة، ص٢٢.

(٢) م، ن، ص١٢ ـ ١٣.

(٣) الصفح مقاومة لبشاعة العالم، ص٥٠.

أما في ظل غياب الطرفين معاً ـ الجاني والضحية ـ فإن الصفح والعقاب يصبحان ضرباً من المستحيل.

الصفح مستحيل، هذا ما يقوله دريدا، وبحسب حنا أرندت فإن العودة إلى الوراء مستحيلة. وبإزاء هذين المستحيلين يبقى النسيان هو الخلاص الممكن، وهو الأفق الوحيد المفتوح أمام البشر من أجل التعايش بأخلاق التسامح والسماحة والكرم والرحمة التي تقع على النقبض من «استعمال الذكرة» واستغلالها أيديولوجياً وسياسياً، وعلى النقيض كذلك من شرور الأحقاد وأفعال الانتقام والرد على الشرّ بالشرّ. إذا كان الصفح ممكناً فإنه لا يتجلى إلا في صورة الرد على الشرّ بالخير، ولهذا السبب يعد الصفح فضيلة، في حين أن النسيان يتأسس على تجاوز شرّ الماضي وخيره معاً، وهو غير معني بالردّ أساساً لا بالخير ولا بالشر. وعندئذٍ يصبح النسيان، كما بشّر به نيتشه، من علامات القوة ودلائل العافية. وبحسب إرنست رينان فإن «النسيان، بل سأذهب أبعد من هذا لأقول إن الخطأ التاريخي، عامل أساسي في خلق الأمة»[1]، وخصوصاً إذا كانت هذه الأمة مؤلفة من أعضاء يحمل كل منهم ذاكرته الخاصة المثقلة بالمظالم والجرائم والمذابح والحروب الأهلية. وبحسب رينان أيضاً فإن «كل القوميات نسيت أشياء كثيرة»، وأن «جوهر الأمة يكمن في وجود الكثير من الأشياء المشتركة بين أفرادها، وبأن هؤلاء قد نسوا الكثير من الأشياء»[2].

---

(1) What is a nation? P.11

(٢) م، ن، ص١١. وانظر تحليل بندكت أندرسون لفاعلية النسيان في: الجماعات المتخيلة، تر: محمد الشرقاوي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٩)، ص١٦٣.

يقال بأن معرفة التاريخ تنطوي على مجموعة من العبر والدروس، إلا أنني أتصوّر أن العبرة الكبرى التي يمكن استخلاصها من هذا التاريخ هي أننا بحاجة إلى التذكير بضرورة تجاوز التاريخ وتجنب تكراره، وكما يقال فإن «من يجهل التاريخ يجازف بتكراره». وتجنّب تكرار التاريخ يعني تجنّب التطابق معه، والخلاص من حضوره المطبق على الحاضر، ومن تأثيراته المشلة على الوعي والفعل. ويكون هذا من خلال النسيان أو من خلال الذاكرة المتسمة بأخلاق السماحة والسخاء والنبل، وإلا فإنه من الأفضل أن تبقى هذه الذاكرة ناقصة ومحدودة باستمرار. لقد كتب ناصر الخيري في أوائل العشرينات من القرن الماضي بأن الوقوف عند الماضي يعني الجمود، وأن هذا «نذير التقهقر والانحطاط بل نذير الموت والهلاك، ومن أشدّ دلائل الموت أن يعيش قوم في هذه العصور بعقول وعادات وأخلاق هي أجدر بأهل العصور الماضية والقرون الخالية»[١]. فإذا كان التاريخ مطبقاً على الحاضر، فإنه بذلك يتطابق معه، وعندئذٍ تختفي الفواصل بين التاريخ والحاضر، ويصبح أحياء اليوم هم أموات الأمس.

بعد كل هذا هل تكون العبرة من معرفة التاريخ هي أننا نتذكّر من أجل أن نفهم الماضي، وأننا نفهمه من أجل أن نكون أكثر قدرة على نسيانه وتركه يرقد بسلام؟ وهل علينا أن نلتزم بحكمة رينان وبندكت أندرسون التي تنص على أنه من الضروري «أن نذكّر المرء بشيء يجب نسيانه حالاً»[٢] من أجل التخلّص من عبء الذاكرة ومشقة الابتلاء بالتاريخ؟ وإذا

---

(١) ناصر الخيري، قلائد النحرين في تاريخ البحرين، تقديم عبدالرحمن الشقير، (البحرين: مؤسسة الأيام للنشر، ط:١، ٢٠٠٣)، ص ٤ق ـ ٥ق.

(٢) الجماعات المتخيلة، ص٢٠٢.

كانت هذه العبرة بعيدة المنال، فإنه من الممكن أن نتذكر، ونستمر في التذكّر والتذكير بما تم نسيانه وتجاهله، ولكن مع التذكير كذلك بأخلاقيات التذكّر، بـ«المسائل الأخلاقية التي قد تكون محتجبة خلف صخب الجدال وضجته»[١]. فالتذكّر إما أن يكون أخلاقياً ومتسماً بالسماحة أو لا يكون. ومن دون هذه الأخلاق فإن التذكر يكون فعلاً خطراً، ويصبح الإقدام على فتح الذاكرة الجماعية المثقلة بالجراح مجازفة غير مأمونة العواقب؛ ولهذا كان رينان يرى أن «تقدم الدراسات التاريخية يشكّل، في الغالب، خطورة تتهدد مبدأ المواطنة. وبالفعل، فالبحث التاريخي يسلط الضوء على وقائع العنف التي حدثت في بداية كل التشكيلات السياسية»[٢]. وبالمعنى هذا ينبغي لنا أن نؤسس لمبدأ أخلاقي يقدّم قيمة التعايش والتوافق على قيمة الحقيقة بما فيها «الحقيقة التاريخية» إن افترضنا وجودها. فإذا ما تعارضت قيمة التعايش مع فيمة «الحقيقة التاريخية» فإن القيمة الأولى أولى بالتقديم والتغليب. ولنفترض أن لدينا صديقين متحابين، إلا أن صداقتهما مهددة بالتفكك في حال قام أحدهما بالكشف عن بعض الحقائق. فأيهما أولى بالتقديم: الصداقة أم الحقيقة؟ الذي نذهب إليه هنا هو أن الصداقة أولى بالتقديم والتغليب من الحقيقة؛ ذلك أن الحقيقة ينبغي أن تكون في خدمة البشر وخدمة التعايش فيما بينهم لا أن يكونوا هم خداماً لها وعبيداً لها.

---

(١) إدوارد سعيد، تأملات حول المنفى، تر: ثائر ديب (بيروت: دار الآداب، ط:١، ٢٠٠٤)، ص٣٣١.

(2) **What is a nation?** P.11

ـ ٥ ـ

إذا كان فتح الذاكرة الجماعية يتحقق من خلال العودة إلى نصوصها ومحفوظات إرشيفها، فإن هذا الكتاب متورّط بالذاكرة والتذكر، وهو مبتلى بالتاريخ وعبئه تماماً كما المجتمع الذي يتناول هذا الكتاب أمراضه بالدرس والتشخيص، إلا أن عزاءه الوحيد أنه يمارس التذكير بما تمّ نسيانه وتجاهله عن قصد وإصرار، وهو لا يغفل عن التذكير بالمسائل الأخلاقية المحتجبة خلف صخب الجدال السياسي وضجته. كما أنه يسعى إلى تحرير الذاكرة من الاستعمال الموجّه أيديولوجياً، والمنخرط في صراعات القوة، من خلال تذكير الجميع بأن الصراع على امتلاك القوة يكون مدمّراً في معظم الأحوال، وحين يرتكز على الذاكرة فإن يكون خائناً لا محالة. ويتطلب هذا التذكير إعادة توجيه الذاكرة لتكون في خدمة التوافق العام داخل الدولة، والتعايش السمح بين البشر أفراداً وجماعات، وكذلك من أجل إفساح المجال أمام العيش في هذا العالم بنوعٍ من الأمل في المستقبلِ، ما دام الأمل، كما يقول والتر بنيامين، لم يُخلق إلا «لهؤلاء الذين لا أمل لهم».

الفصل الأول :

الذاكرة النافعة وتفكيك المطابقة

ـ ١ ـ

قبل أن تقوم «دار الكنوز الأدبية» بإعادة طباعة كتاب عبد الرحمن الباكر «من البحرين إلى المنفى» في العام ٢٠٠٢، وقبل الاحتفال الذي نظمته الجمعيات السياسية الأربع (جمعية العمل الوطني الديمقراطي، وجمعية الوفاق الوطني الإسلامية، وجمعية المنبر التقدمي، وجمعية الوسط العربي الإسلامي) في العام ٢٠٠٢ إحياء للذكرى الثامنة والأربعين لتأسيس هيئة الاتحاد الوطني (١٩٥٤ ـ ١٩٥٦م)، وقبل أن تقيم ست جمعيات سياسية المهرجان الوطني الكبير الذي انعقد في ١٣ أكتوبر ٢٠٠٤ في مركز البحرين للمعارض بمناسبة مرور نصف قرن على تأسيس هيئة الاتحاد الوطني، قبل هذا كان قلة من الناس يعرفون من هو عبد الرحمن الباكر، ومعظم هؤلاء كانوا من نخبة المعارضة الوطنية، فيما لم يسمع معظم البحرينيين بتنظيم سياسي وطني معارض اسمه هيئة الاتحاد الوطني، كما لم يسمع هؤلاء بأن لهذا التنظيم أميناً عاماً اسمه عبد الرحمن الباكر. وأتذكر أن أحد هؤلاء فاجأني في العام ٢٠٠٤ بإصراره على أن عبد الرحمن الباكر كان شيعياً. وأتذكر كذلك أن شخصاً آخر كان يعتقد أن عبد الرحمن النعيمي وعلي ربيعة وإبراهيم شريف ناشطون سياسيون شيعة، وكان على هذا الشخص أن يبذل جهداً كبيراً في تخريج لقب «النعيمي» من إحالته العائلية إلى إحالته المناطقية وتحديداً ليكون «النعيمي» نسبة إلى

منطقة النعيم في المنامة! وبهذا ينسجم تصور صاحبنا بأن عبد الرحمن النعيمي شيعي!

والحق أنه من التسرّع أن توصف كل هذه التصورات بالجهل والسطحية والغباء، وليس من العبقرية في شيء أن ترمي كل هذه التصورات والظنون لكونها زائفة وخاطئة. ثم إن هذه ليست حالات فردية عابرة، بل هي ظنون جماعية عامة ومنتشرة بين الناس. ولهذا فالأجدى بدل ذلك أن نبحث عن مصدر هذه التصورات الزائفة، وعن السياقات التاريخية التي تكوّنت فيها هذه الظنون الجماعية الخاطئة.

وأتصور أن منشأ هذه التصورات والظنون يعود إلى استراتيجية عتيدة في تفكيرنا وتصورنا. وسيكون لهذه الاستراتيجية حكمها على عمليات التصور والتأويل الجماعية في البحرين، بل إني لأزعم أن تلك الظنون تصدر عن هذه الاستراتيجية المتجذرة في الممارسات التأويلية البحرينية. وتقوم هذه الاستراتيجية على المطابقة المزمنة بين الطائفة (شيعة/ سنة) من جهة، وبين الموقف السياسي (معارضة/ موالاة) من جهة أخرى، حيث يقوم التصور الجماعي العام، الرسمي والشعبي سواء بسواء، على اعتقاد زائف يقول بأن كل شيعي معارض بالفعل أو بالقوة، وأن كل سني موالٍ بالفعل أو بالقوة. ولهذا فإذا ما ظهر ناشط سني معارض فإن الظنون الجماعية تذهب، بصورة تلقائية، إلى اعتباره شيعياً؛ لأن الناس هنا لا تتصور أن يظهر سياسي معارض من بين السنة! ولأن السلطة لا تريد أن يظهر هذا النمط من المعارضين، وإذا ما سارت الأمور على غير ما تشتهي وظهر هذا السني المعارض، فينبغي أن يبذل الجهد كله من أجل تغييب

هذه الحقيقة وبكافة الوسائل. والسبب أن المطلوب هو أن تبقى تلك المطابقة متجذرة إلى أبلغ الحدود بين الشيعة كمعارضة، والسنة كموالاة. وبهذا توافقت ـ بصورة لاواعية ـ الرغبة الرسمية مع الظنون الجماعية لدى عامة الناس من أجل إدامة هذه المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي.

وتقوم هذه المطابقة على منطق قياسي صوري يتألف من مقدمتين كبرى وصغرى ونتيجة، وذلك على النحو التالي:

كل معارض شيعي

عبد الرحمن النعيمي معارض

إذن عبد الرحمن النعيمي شيعي

أو:

كل موالٍ سني

فلان موالٍ

إذن فلان سني

هذه قضية موجبة كلية بتعبير علماء المنطق، وحالها كحال مثالهم المشهور الذي يقول: (كل إنسان فانٍ ـ سقراط إنسان ـ إذن سقراط فانٍ). إلا أن الفرق بين الحالتين هو أن النتيجة في مثال المناطقة نتيجة صادقة، وصدقها مترتب على صدق المقدمتين الكبرى والصغرى، في حين أن النتيجة في مثالنا السابق نتيجة خاطئة، فعبد الرحمن النعيمي ناشط سياسي قومي ويساري من أصل سني لا شيعي، وكذب هذه النتيجة مترتب على زيف المقدمة الكبرى: كل معارض شيعي. ومن المعروف في القياس،

الفقهي والمنطقي، أن القائس ـ من يقوم بالقياس ـ لا يبتدئ حكماً جديداً، بل هو مجرد ناقل لحكم عام ثابت في الأصل (في القياس الفقهي) أو في المقدمة الكبرى (في القياس المنطقي) إلى شيء آخر هو الفرع أو الجزء. وعلى هذا فإن تقويض الأصل/ المقدمة الكبرى (كل معارض شيعي) سيقود بصورة تلقائية إلى انهيار النتيجة الزائفة (عبد الرحمن النعيمي شيعي)؛ لأن هذه نتيجة قياسية مغلوطة لمقدمة كبرى زائفة.

ومن أجل تقويض هذه المطابقة فإن المرء بحاجة إلى أن يفحص ـ أولاً ـ المحددات والسياقات التاريخية التي تكوّنت في ظلها هذه المطابقة العتيدة التي تعبّر عنها المقدمة الكبرى. وعلى هذا الفحص أن يسعى إلى الكشف عن تاريخية هذه المطابقة من خلال تبيان حقيقة أنها مطابقة نشأت ضمن سياقات تاريخية محددة، وأنها ليست مطابقة أزلية، بل ليس لها هذا العمق الزمني الذي تفترضه الظنون الجماعية. والقول بتاريخية هذه المطابقة يعني أنها مطابقة من صنع البشر، وما هو من صنع البشر يكون قابلاً للتغيير والتبديل والنسيان والزوال. ثم إن القول بتاريخية هذه المطابقة يعني أن هذه المطابقة نتاج ظروفها وسياقاتها التاريخية الحاكمة، وأن تبدّل هذه الظروف والسياقات يهيئ الفرصة لتحولات تجري على هذه المطابقة، أو على أقل تقدير يهيئ الفرصة لحلحلة هذه المطابقة عن مواقعها القديمة.

وفي هذا السياق ينبغي التذكير بأن المعارضة والموالاة عبارة عن مواقف سياسية يقترن وجودها بوجود موقع سياسي ثابت هو الدولة أو الحكومة، لأن وجود هذا الموقع يسمح بفرز المواقف السياسية إلى موالاة تسعى إلى تأييده، ومعارضة تسعى من أجل مناهضته أو تعديل توجهاته

(وهذا تصور أولي سنعود إلى تعديله لاحقاً). ويسمح هذا الفرز بتشكّل مطابقة مع هذه المواقف السياسية على أساس طائفي أو أيديولوجي أو طبقي أو عرقي أو غيره.

وإذا كان ثابتاً أن بناء الدولة الحديثة في البحرين يرجع إلى عشرينات القرن العشرين فإن لنا أن نفترض أن المطابقة السابقة لم يكن لها وجود قبل العشرينات؛ لأنه لم يكن هناك مرجعية سياسية (حكومة مركزية مثلاً) تحفّز طرف ما على أن يتطابق معها من خلال موالاتها أو يناهضها من خلال معارضتها. لقد جرى الشروع في بناء الدولة الحديثة في البحرين إبان العشرينات وذلك حين تشكّل هيكل إداري بسيط من إدارات محدودة العدد، إلا أن تشارلز بلجريف، مستشار الحكومة بين ١٩٢٦ ـ ١٩٥٧ ـ يذكر أن الشيخ سلمان بن حمد آل خليفة أسس في العام ١٩٤٢ أول حكومة مستقرة بدوائر رسمية متعددة ويدير أغلبها بحرينيون. ومعنى هذا الكلام أن علينا أن نبحث في تاريخ تشكّل المطابقات في البحرين ابتداء من الأربعينات. وهذا استنتاج سنعززه لاحقاً.

وسيقودنا الحفر التاريخي في هذه القضية إلى تقويض ذلك التصور السائد الذي يفترض أن تاريخ البحرين السياسي لم يعرف إلا مطابقة واحدة ووحيدة وهي المطابقة التي تجعل الشيعة في مواجهة أزلية مع نظام الحكم، والسنة في تحالف ثابت لا ينفك مع نظام الحكم.

وهنا علينا أن ننتبه إلى قضية تأسيسية لتعديل نموذجنا التفسيري للموالاة والمعارضة، وهي أن نشوء الموالاة والمعارضة كمواقف سياسية يفترض وجود موقع سياسي ثابت نسبياً إلا أنه يتعرّض لمضايقات تأتيه من

أطراف إما أنها تهدد وجوده بالزوال بالقوة وهذا ما يفعله المتمردون والثوّار والطامعون في الحكم، أو إنها تضغط من أجل إصلاح نظام سياسي قائم أساساً على الشرعية المعترف بها وهذا ما تفعله المعارضة. ونتيجة لهذين التهديدين الداخليين فإن هذا الموقع السياسي يجد نفسه مضطراً إلى تحفيز جماعات ـ ربما تكون نائمة ـ لتنشط في الفعل السياسي بشرط أن تكون هذه الجماعات مستعدة لبيع ولاءها وتأييدها مقابل مكاسب وامتيازات تتحصل عليها، وهذه هي الموالاة.

وبناء على هذا فكل نظم العالم السياسية، الشمولية والديموقراطية، تعرف ظاهرة المعارضة بالضرورة، إلا أن أنظمة الحكم الديموقراطية تتفرّد بكونها لا تعرف شيئاً اسمه الموالاة على خلاف أنظمة الحكم غير الديموقراطية. لأن الديموقراطية لا توجد إلا في سياقات متغيرة باستمرار، فالرئيس يتغير، والحكومة تتغير، والسياسات تتغيّر، مما يعني أن هذا الموقع السياسي ليس ثابتاً بل هو متغيّر بتغيّر الرئيس أو الحكومة أو السياسات. وإذا كان هذا الموقع السياسي متغيراً فإنه لا يرقى لأن يكون مرجعية سياسية دائمة، ولهذا تنعدم الحاجة إلى وجود جماعات موالاة، لأن الموالاة تفترض ثبات الموقع السياسي من أجل ضمان استحصال المنافع والمكاسب والامتيازات والخيرات بصورة دائمة. وهذا ما نعنيه حين نقول بأن الموالاة هي عملية استثمار طويل الأجل، وسنوضح ـ لاحقاً ـ أن الموالاة أكبر من كونها عملية استثمار طويل الأجل؛ إذ إنها تؤول مع الزمن لتصبح بمثابة استيلاء مقنَّع على الدولة بخيراتها العامة؛ وذلك لأنها تحاول أن تخفي طابعها الطفيلي والنفعي والانتهازي. أقول «طفيلي» لأن الموالاة

ليست حالة طبيعية ولا هي ضرورية في النظام السياسي، ولأنها في الغالب لا تنشأ بصورة ذاتية مثل أي تطور طبيعي للأشياء، ولأنها تعتاش على ما تربحه من امتيازات مقابل ما تبيعه من ولاء. وأقول «نفعي وانتهازي» لأن أساس وجود جماعات الموالاة أنها تتحصل على منافع ومكاسب وامتيازات مقابل بيع ولائها فقط، وإذا ما أراد الموقع السياسي ـ الحاكم أو الحكومة ـ أن يتحقق من هذه الحقيقة فليجرب أن يمنع عن هذه الجماعات ما تتحصل عليه من مدد الامتيازات والخيرات العامة. ومن المؤكد أنه لو حصل هذا فسوف ينكشف ما بهذه الجماعات من طفيلية ونفعية وانتهازية تسعى إلى التستر عليهما من خلال دعاوى فارغة وزائفة من قبيل حماية النظام السياسي ضد محاولات الاستيلاء على الحكم من قبل هذه الطائفة أو تلك الجماعة. أقول إن هذه دعاوى مزيّفة لأنها تخفي وراءها حقيقة أخرى وهي أن الموالاة باقية ببقاء ما تتحصل عليه من امتيازات فقط. وسبق لميكافيلي أن حذّر «الأمير» من هذا النوع من الموالاة والذي أسماها بالصداقة المزيفة، وهي «الصداقة التي تقوم على أساس الشراء، لا على أساس نبل الروح وعظمتها» وهذه «صداقة مزيفة تشترى بالمال ولا تكون أمينة وموثوقة أو هي عرضة لأن لا تجدها في خدمتك في أول مناسبة»[1]. وقبل ميكافيلي كان ابن خلدون قد أشار إلى هذه الموالاة المزيفة والمصطنعة، وذلك حين تحدث عن «استظهار صاحب الدولة على قومه وأهل عصبيته بالموالي والمصطنعين». ويلاحظ ابن خلدون أن دخول

---

(١) نيقولو ميكافيلي، الأمير، تر: خيري حماد، (المغرب: دار الآفاق الجديدة، ط:١٩، ١٩٩١)، ص١٤٤.

الدولة في هذا الطور «مؤذن باهتضام الدولة وعلامة على المرض المزمن فيها لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها»[١]. وحين «فسدت العصبية» احتاج السلطان عندئذٍ إلى الأعوان والأنصار والموالي والمصطنعين لكثرة الخوارج والثوار والطامعين في الدولة، فصار ينفق على هؤلاء قسماً من دخل الدولة ضماناً لدوام ولائهم.

والموالاة بهذا المعنى هي صورة مستحدثة من تلك العلاقة القديمة التي كانت تربط المادح بالممدوح في التراث الأدبي العربي. وقد سبق لعبد الله الغذامي أن قرأ هذه العلاقة بوصفها صفقة متبادلة وتواطؤاً عُرفياً قائماً على المصلحة المتبادلة بين المادح والممدوح، فالأول يمدح والثاني يمنح، «وهذا يبيع وذاك يشتري»[٢]. وما كان لهذه الصفقة أن تتم إلا بعد تحوّل «المنظومة الأخلاقية»، وتسليع خطاب المدح ووضعه تحت الطلب.

هذه إذن صفقة متبادلة بين الطرفين، وهي تتأسس على مسلمة أساسية وهي أن المادح غير الممدوح، وأن هاتين الشخصيتين لا تتطابقان، لأن تطابقهما يعني أن يصير المادح هو عين الممدوح، مما يعني أنه بحاجة إلى مادح آخر وهكذا. والأمر ذاته ينطبق على المولاة. فالموالاة لا تعني المشاركة في الحكم والسلطة، وما ينبغي لها أن تكون كذلك، بل هي صفقة ومدينوينة متبادلة وطويلة الأجل، فالموالي يمنح الحاكم ولاءه

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص١٨٣.

(٢) عبد الله الغذامي، النقد الثقافي: قراءة في الأنساق الثقافية العربية، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط:١، ٢٠٠٠)، ص١٤٣.

وتأييده في مقابل مكاسب ومنافع وامتيازات يتحصّل عليها من الحاكم، وقد يكون مجرد القرب من الحاكم مكسباً من أثمن هذه المكاسب التي يتنافس عليها الموالون. والقرب لا يعني المشاركة في الحكم، وإلا انقلب الحال وصار الموالون جزءاً من السلطة، الأمر الذي يعني البحث عن موالين جدد، ولو كتب لهؤلاء الأخيرين أن يندمجوا في السلطة فإن سلسلة البحث عن موالين جدد سوف تستمر بلا توقف! وإذا كان المتنبي مثالاً أدبياً نموذجياً للمادح حين يتطابق مع ممدوحه، فإن لنا في موقف عيسى بن طريف شيخ قبيلة آل بن علي مثالاً سياسياً جيداً لحالة الموالي حين يسعى إلى التطابق مع الحاكم، حيث يذكر ناصر الخيري أن الشيخ محمد بن خليفة وأخوه الشيخ علي بن خليفة استنجدا بعيسى بن طريف من أجل استرداد البحرين من عمهما الشيخ عبد الله بن أحمد، وبعد أن استتب الأمر للشيخ محمد بن خليفة وتوطدت أركان حكومته «أنعم» على عيس بن طريف بجزيرة سترة «يستقلّ ريعها مكافأة له على مساعدته لهم»، إلا أن «نفس» عيسى بن طريف «تسمو إلى ما هو أكثر من ذلك»، وهذا الذي تسمو إليه نفس الرجل هو المشاركة في الحكم من خلال تولي «أمور بلاد قطر». وهذا كان رأي الشيخ علي بن خليفة. بمعنى أن الحاكم آنذاك كان يتعامل مع عيسى بن طريف على أنه موالٍ ينتظر المكافأة والهدايا، في حين أن عيسى بن طريف ينظر إلى نفسه كما لو كان مشاركاً في الحكم وإدارة شؤون البلاد لا كموالٍ طفيلي ينتظر المكافأة. أما ما انتهى إليه الحال فهو أمر بين أمرين: بين الموالاة والمشاركة، حيث «أنعم» الشيخ محمد بن خليفة على عيسى بن طريف بولاية قطر، وفي الوقت ذاته أهداه «الهدايا

الكثيرة والأموال الوفيرة»[1]. ومع هذا فما كان لهذه الحالة أن تستمر طويلاً، وإذا كانت علاقة المتنبي مع ممدوحيه قد انتهت بالجفوة والفراق، فإن العلاقة الأخيرة قد انتهت بالخصومة والعداوة.

وعلى كل حال، فإن كل هذه العلاقات والمديونيات لا يتصور وجودها في أنظمة حكم ديموقراطية؛ لأن المواقع والمصالح وموازين القوى متحركة باستمرار، مما يعطل أية إمكانية لنشوء جماعات طفيلية ونفعية وانتهازية تعتاش على ما تبيعه من ولائها. وإلا أين الموالاة في الولايات المتحدة الأمريكية، وفي بريطانيا، وفي إيطاليا، وفي ألمانيا، وفي إسبانيا، وفي سويسرا، وفي هولندا، بل حتى في إسرائيل؟! نعم هناك جماعات ضغط وجماعات مصالح تسعى للتأثير في صانع القرار، إلا أن هذه شيء والموالاة شيء آخر.

وقد يكون لبنان حالة جيدة لتوضيح هذه الظاهرة، فقبل خروج الجيش السوري من لبنان كان هناك فرز جلي للموالاة والمعارضة، بحكم أن الجيش السوري كان يمثل موقعاً سياسياً قوياً، وظلّ هذا الموقع متمتعاً بالثبات النسبي على مدى أكثر من عقدين من الزمن. ولما كان هناك جماعات متضررة من هذا الوجود فكان من الطبيعي أن تحمل هذه الجماعات لواء المعارضة للمطالبة بخروج سوريا من لبنان، وفي المقابل هناك جماعات تحصّلت على مكاسب وامتيازات مادية ورمزية بفضل الوجود السوري، فكان من الطبيعي أن تمثّل هذه الجماعات موقف

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٣٠٣.

الموالاة لسوريا. إلا أن الجيش السوري، الآن، خارج لبنان، وهناك حكومة لبنانية، وهناك معارضة تسعى لإسقاط هذه الحكومة أو لتصحيح تركيبتها. وبعد هذا هل يحق لنا أن نسأل: من يمثّل موقف الموالاة اليوم في لبنان؟ ثم موالاة لمن؟ في تصوري أن موقف الموالاة في لبنان اليوم هو موقف سياسي شاغر غير مملوء، والسبب أن الموقع السياسي الذي تستهدفه جماعات الموالاة موقع غير ثابت، فقد تسقط الحكومة، وقد يصار إلى انتخابات نيابية مبكرة وتتبدل الحكومة، وهذا يعني أن الاستثمار طويل الأجل الذي يحفّز الموالاة قد انعدم، ولهذا صار موقف الموالاة في لبنان شاغراً، وصار المراقبون يتحدثون عن «الأكثرية» أو فريق السلطة في مقابل فريق المعارضة. ولهذا أقول إن أنظمة الحكم الديموقراطية لا تعرف موقفاً سياسياً غير المعارضة السلمية، وفيها تنتفي الحاجة إلى الموالاة وإلى التمرّد العسكري. وهذا المحذور الأخير هو الامتحان الصعب لديموقراطية لبنان اليوم.

أقول هذا الكلام من أجل الوصول إلى نتيجة واحدة وهي أن المعارضة حالة صحية وطبيعية في أي نظام سياسي ديموقراطي، وبتعبير فرانك بيلي فإن «المعارضة شرط طبيعي للسياسة الديموقراطية»[(١)]. وقد تنشّط الديموقراطية النزاع، كما أنها قد تقوّض الإجماع العام. في حين أن الموالاة حالة مرضية وطفيلية وانتهازية، ويشير ظهورها إلى أن النظام السياسي بات قلقاً على مواقعه، مما يضطره إلى اللجوء إلى تحريك

---

(١) فرانك بيلي، معجم بلاكويل للعلوم السياسية، تر: مركز الأبحاث للخليج، (دبي: مركز الأبحاث للخليج، ط:١، ٢٠٠٤)، ص٤٥٨

جماعات الموالاة، أي جماعات مستعدة لبيع ولائها في مقابل مكاسب وامتيازات طويلة الأجل. وفي تصوري أن هذه حالة عرفها تاريخ البحرين الحديث إلا أنها لم تكن في سياق مطابقة مع الطائفة. وهذا ما سنسعى إلى توضيحه بشواهد تاريخية عديدة. إلا أنه ينبغي أن ننبّه إلى حقيقة مهمة وهي أن المعارضة الطبيعية التي تعرفها الدول الديمقراطية هي معارضة مؤقتة، لأن هناك تناوب على السلطة بين الحكومة والمعارضة. إلا أن الطابع غير الطبيعي فيما لدينا من معارضة يتمثل في كونها معارضة غير مؤقتة بل ثابتة في مواقعها باستمرار؛ لأنها ببساطة لا تتناوب على السلطة مع الحكومة. ومن المؤكد أن ثبات مواقع المعارضة يمثّل حالة غير طبيعية، مما يعني أنها ستنتج باستمرار ظواهر وممارسات غير طبيعية أيضاً.

ـ ٢ ـ

تقول سوزان سونتاغ، الأديبة والمفكرة الأمريكية المعروفة: «إن التذكُّر الكثير جداً يُخلف المرارة. وتحقيق السلام يعني النسيان، ولتحقيق المصالحة من الضروري أن تكون الذاكرة ناقصة ومحدودة»[1].

أستشهد بقول سونتاغ هذا لأني أتصور أن جزءاً كبيراً من التنازع الطائفي السياسي في البحرين يعود إلى كونه مرتهناً لذاكرة مثقلة بهذا التنازع، وهي ذاكرة قابلة للاستثارة باستمرار، وهذا يعني أننا أمام حالة من

---

(١) سوزان سونتاغ، الالتفات إلى ألم الآخرين، تر: مجيد البرغوثي، (الأردن: أزمنة للنشر والتوزيع، ط:١، ٢٠٠٥)، ص١٠٨.

«التذكّر الكثير جداً» الذي يورث المرارة، ويعمّق الانقسامات الواقعية و«المتخيلة».

إلا أنه ينبغي الاستدراك لتوضيح أن الذاكرة ليست إرشيفاً معطى وقابلاً للنقل بأمانة وموضوعية، بل هي موضوع طيّع إلى أبلغ الحدود وقابل للتحوير والتحويل، بل حتى الاختلاق والتلفيق كأي موضوع يأتينا من الماضي، والماضي ليس قائماً بين أيدينا اليوم لنتحقق من صدق الذاكرة أو زيفها. والسؤال هو كيف يمكن التعامل مع ذاكرتنا الجماعية المحلية؟ وكيف يمكن توجيه هذه الذاكرة باتجاه المصالحة الوطنية وتعزيز السلام الأهلي وخدمة التعايش المشترك بين الجماعات والطوائف في البحرين؟

يمكن لأي مجتمع تعددي أن يتسامح مع تاريخه المتنازع وذي التحبيكات المتعددة، إلا أنه يبدو أن أمام مجتمعاتنا مساراً طويلا لتصل إلى هذه المرحلة. وإذا ما حكمت الظروف بتعذّر هذا الخيار الأخير، فإني أتصور أن أمام هذه المجتمعات طريقين لتحقيق تلك الغايات: الأول أن نعمد إلى اختلاق ذاكرة متخففة من النزاعات والصراعات الطائفية. والثاني أن نلتزم بنصيحة سوزان سونتاغ فنعمد، بقصد ومع سبق الإصرار والترصد، إلى النسيان وفقدان الذاكرة الكلي أو الجزئي، وذلك إذا ما كانت هذه الذاكرة مثقلة، بالفعل، بالتنازع والفتن والصراع الطائفي. فهذه ذاكرة ينبغي أن نهديها إلى النسيان غير مأسوف عليها، بل لا سبيل لتحقيق المصالحة إلا من خلال فقدان هذه الذاكرة، أو على الأقل إعادة تأويلها وإعادة توجيهها لتكون في خدمة المصالحة والسلام والتعايش.

وهنا لن أبرئ الذاكرة الجماعية المحلية، ولن أدّعي أنها كانت

منسجمة وتقوم على الوئام ببين الجماعات ونظام الحكم. بل ما أزعمه هنا هو أن الذاكرة تعرّضت إلى إساءة تأويل وإساءة توجيه، وكان من نتيجة هذه الإساءة أن التاريخ المحلي لا يظهر لنا إلا مثقلاً بصراع طائفي بين الجماعات، وبتنازع لا يفتر بين جماعة معينة ونظام الحكم. وتتطلب المسؤولية الأخلاقية والوطنية أن نعيد توجيه هذه الذاكرة في اتجاه لا نزعم أنه اتجاهها الحقيقي ومسارها الأصلي، ولكنه الاتجاه الذي يهيئ فسحة ممكنة لتحقيق السلام والتوافق والوئام بين الجماعات. وهو في الوقت ذاته لا يخلو من وجاهة تاريخية. لأني أتصور أن إساءة التوجيه الأولى للذاكرة قد استندت إلى مغالطة تاريخية، وعلى هذه المغالطة تأسس ما يجري تصويره على أنه «حقائق» تاريخية. وقد سمحت هذه «الحقائق» التاريخية المغلوطة لأصحاب هذا التوجيه بعقد المطابقة المزعومة بين الشيعة كمعارضة والسنة كموالاة. ولتقويض هذه المغالطة التاريخية علينا أن نرجع إلى الذاكرة «المفترى عليها» من أجل أن نعيد توجيهها من جديد. وأذكّر هنا بما كان يقوله إدوارد سعيد من أن الاختلاق والتلفيق «هو منهج لاستخدام الذاكرة الجمعية بشكل انتقائي من خلال التلاعب بقطع معينة من الماضي القومي، وذلك بطمس بعضها وإبراز بعضها الآخر بأسلوب توظيفي بكل ما في الكلمة من معنى. ومن هنا، ليست الذاكرة بالضرورة ذاكرة أصيلة، بل هي على الأصح، ذاكرة نافعة»[١]. بمعنى أن الذاكرة ليست شيئاً ثابتاً وخاملاً يقبع في زمن ماضٍ ويمكن استعادته بكل يسر وأمانة، بل هي شيء

---

(١) إدوارد سعيد، التلفيق، الذاكرة والمكان، تر: رشاد عبد القادر، (مجلة الكرمل، ع: ٧٠/ ٧١، ٢٠٠٢)، ص٩٥.

يجري استعماله واستغلاله لخدمة أغراض متعددة. وبهذا المعنى تكون الذاكرة نافعة أو ضارة، ويكون نفعها هو معيار صدقها على طريقة وليم جيمس، مؤسس الفلسفة البرغماتية، حين ربط الصدق بالنفع، حيث الأفكار الصادقة هي الأفكار النافعة. والنفع الذي نقصده هنا هو النفع العام الذي يخدم التعايش والتوافق والتسامح.

والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو هل بالإمكان استعمال الذاكرة من أجل تحقيق أغراض إيجابية وإنسانية؟ على المستوى الواقعي فإن هذا ممكن بحكم طبيعة الذاكرة الطيّعة والقابلة للاستعمال والعرض بأكثر من طريقة. وأما من يبحث عن المشروعية الأخلاقية لمثل هكذا استخدام للذاكرة فإني أذكّره بالحديث النبوي الذي يشير إلى أن الكذب يصير ممارسة كلامية جائزة حين يكون لأغراض سلمية وإنسانية، يقول الحديث: «لا يَحِلُّ الْكَذِبُ إلاَّ فِي ثَلَاثٍ يُحَدِّثُ الرَّجُلُ امْرَأَتَهُ لِيُرْضِيَهَا وَالْكَذِبُ فِي الْحَرْبِ وَالْكَذِبُ لِيُصْلِحَ بَيْنَ النَّاسِ». وبما إن اختلاق الذاكرة الذي نتحدث عنه هو ضرب من ضروب «الكذب الأبيض» الذي يستهدف «الصلح بين الناس» وإفساح مجال متخيّل يسمح بالتعايش السلمي بينهم فرادى وجماعات، فإنه يصح أن نقول إن هذا اختلاق للذاكرة جائز أخلاقياً ووطنياً. وفي حالتنا فإن اختلاق الحاضر القابل للتعايش مرهون بقدرتنا على تلفيق ذاكرة تكتنز بمحتويات التعايش والتسامح والتوافق.

وفي هذا الاتجاه سيكون علينا أن نحفر عميقاً في هذه الذاكرة، وأن نقلّب مكوناتها طبقة طبقة، وأن نذهب بعيداً إلى نبش محتوياتها وهي تتشكل في أشكالها الجنينية الأولية. وسنبدأ الحفر من النقطة التي يزعم أنها

نقطة الاتكاز في هذه المطابقة، أي منذ العام ١٧٨٣م. فالمؤرخون يذكرون أن نصر آل مذكور حاكم البحرين آنذاك اضطر إلى أن يزحف بجيشه إلى الزبارة، فتواجه هناك مع آل خليفة، وانتهت المعركة بانكسار نصر آل مذكور، وفرّ بعد الهزيمة المدوّية إلى بوشهر، فظلت البلاد في حالة من الفوضى، وكانت، كما يذكر ناصر الخيري ومحمد علي التاجر، منقسمة على نفسها انقساماً عظيماً بين عدة أحزاب، وأعظم هذه الأحزاب اثنان: أهل الشمال وهم أهل جد حفص وفيها نائب الحكومة أو وزيرها وموضع ثقتها السيد مدن ورئيسها السيد ماجد الجدحفصي (والخيري يعتبر هذين شخصاً واحداً هو السيد مدن بن السيد ماجد وهو من آل الشيخ). وأهل الجنوب وهم أهل «توبلي» بحسب ناصر الخيري، وأهل البلاد القديم بحسب رواية التاجر، ويرأس هذا الفريق الشيخ أحمد بن رقية (أو بن ارقيا بحسب الخيري).

ويذكر ناصر الخيري أن «المنافسة بين هذين الحزبين عظيمة، إلا أن أهل جد حفص كانوا أقوى سطوة وأكثر ثروة، وأهل الجنوب كانوا أغنياء نوعاً [ما] إلا أنهم ليسوا في القوة المادية والأدبية كمناظريهم، ولذلك كانوا ممتهنين من آل الشيخ [أهل الشمال] وأحزابهم القوية. فلا نكاد نمضي فترة من الوقت إلا ويعظم بينهم الشر ويتفاقم الخطب لدرجة يعجز عنها الشيخ نصر [آل مذكور] وحكومته الضعيفة، وزاد امتهان آل الشيخ لآل بن ارقيا لمّا ذهب الشيخ نصر إلى بوشهر»، والسبب أن نصر آل مذكور قد أناب محله في ولاية البلاد السيد مدن بن السيد ماجد، فزاد هذا الأمر من كره آل رقية لآل الشيخ، ونقموا عليهم أعظم نقمة. ويذكر التاجر أن هذين الفريقين

ظلا يتشاجران ويتخاصمان على رئاسة البلاد حتى آل بهما المآل إلى أن تضاربا بالسيوف، وتراشقا بالنبال، فقتل بينهم من قتل، وانتهى الأمر بالنصر إلى آل الشيخ من أهل الشمال، فلم يكن من الشيخ أحمد بن رقية إلا الانتقام، فانتدب له رسلاً وأصحبهم بمكاتيب وجهها إلى آل خليفة في الزبارة يدعوهم للقدوم إلى البحرين، «ووعدهم بالمساعدة وتسهيل أسباب التملك بكل ما في الإمكان»، فجاءت الرسل، وبعد التشاور استجاب الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة لذلك، فجهّز السفن وأعدّ العدة قاصداً البحرين، فنزلها وانكسر قوم الشيخ ماجد الجدحفصي. واستقر الأمر للشيخ أحمد بن محمد آل خليفة حاكماً على البحرين، ورتّب شئونها على ما أحب، فجعل على المنامة وما جاورها أميراً، وعلى المحرق وما جاورها أميراً، أما هو وعائلته فكانوا يقيمون في البحرين صيفاً، وفي الزبارة شتاء[1].

نقلنا هذا السرد، على طوله، عن ناصر الخيري وعن محمد علي التاجر لنؤكد أن الانقسام الحاد بين أهل الشمال برئاسة السيد مدن بن ماجد الجدحفصي، وأهل الجنوب برئاسة الشيخ أحمد بن رقية ـ والاثنان من الشيعة ـ ما كان ليسمح بتشكّل مطابقة بين الشيعة وبين أي موقف سياسي منسجم وموحّد. فرواية الخيري والتاجر تسمح بالحديث عن اصطفافات سياسية، ولكنها اصطفافات سياسية ذات جذور اجتماعية ومناطقية وليست

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٢٥ ـ ٢٢٦، ومحمد علي التاجر، عقد اللآل في تاريخ أوال، إعداد وتقديم: إبراهيم بشمي، (البحرين: مؤسسة الأيام للصحافة والطباعة والنشر، ط:١، ١٩٩٤)، ص١٠٤.

طائفية ولا طبقية ولا أيديولوجية. وهذا الأمر يعني أن أسرة آل خليفة الحاكمة لا تنظر إلى هذا الاصطفاف السياسي على أنه اصطفاف طائفي، وإلا لو كان طائفياً لتحالف أهل البلاد القديم (أو توبلي) مع أهل جد حفص وكوّنوا موقفهم السياسي الموحد على أساس طائفي لكونهم جميعاً شيعة. ثم إن الخيري والتاجر يذكران أن الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة حين دخل البحرين وظل يتردد بينها وبين الزبارة، عيّن أميرين في المحرق والمنامة، وأغلب الظن أن هذين كانا شيعيين؛ لأن القبائل السنية لم تنتقل من الزبارة إلى البحرين بعدُ. والخيري والتاجر يذكران كذلك أن القبائل الساكنة في الزبارة أحبت الانتقال إلى البحرين بعد مدة من دخول الشيخ أحمد إلى البحرين، فاستأذنوا الشيخ في هذا الشأن، «فسمح لهم بذلك فانتقل كثير منهم إليها وسكن غالبهم المحرق وما يليها، وسكن البعض الآخر الأطراف الأسياف، وغالب هؤلاء ممن يمارسون الأعمال البحرية»[(١)]. ويذكر النبهاني أن انتقال القبائل من الزبارة إلى البحرين كان في العام ١٢١٢هـ/ ١٧٩٥م[(٢)]، أي بعد حوالي ١٢ عاماً من هزيمة نصر آل مذكور وجنده.

ويذكر ناصر الخيري أن الشيخ أحمد آل خليفة «استوزر سلمان (...) آل بن ارقيا، وجعله مديراً لكافة الأملاك والنخايل [النخيل] الأميرية»[(٣)]. مما يعني أن المطابقة المزعومة لم تكن موجودة آنذاك، وإلا كيف تكون

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٢٧، وعقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٠٥.

(٢) التحفة النبهانية، ص٨٩.

(٣) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٢٨.

موجودة في الوقت الذي يستوزر فيه الشيخ أحمد، أول حاكم من آل خليفة على البحرين، رجلاً شيعياً ويجعله مديراً لكافة أملاكه؟ وتؤكد سيرة أبناء الشيخ أحمد، الشيخ سلمان والشيخ عبد الله، أن هذه المطابقة بين الشيعة والمعارضة، والسنة والموالاة لم يكن لها وجود أصلاً، فالخيري يذكر أن الشيخ سلمان تربّع على العرش بعد أبيه، وكان «على جانب عظيم من الرقة وسلامة القلب ومكارم الأخلاق متمسكاً بخصال أبيه الحميدة فاستقامت له الأمور وانقادت له الرعية»[(١)]. ويؤكد التاجر هذا المعنى حين يذكر أن الشيخ سلمان كان «حازماً عادلاً فأطاعته الرعية ودانت له القبائل»[(٢)]. ولما توفي الشيخ سلمان تولى الحكم من بعده أخوه الشيخ عبد الله، ويصفه التاجر بأنه «كان حازماً منصفاً فأحبته الرعية»[(٣)]. والسؤال الذي يطرح نفسه هنا هو من هذه الرعية التي أطاعت الشيخ سلمان وانقادت له، وأحبت أخاه الشيخ عبد الله إن لم يكونوا هم شيعة البحرين وسنتهم معاً؟ ثم ينبغي التذكير بأن سلمان بن رقية (وهو شيعي) كان وزير الشيخ سلمان، فيما كان السيد يوسف بن سيد سلمان (شيعي) وزير الشيخ عبد الله، وكان السيد عبد الجليل بن ياسين الطباطبائي (شيعي ولد بالبصرة في العام ١١٩٠هـ/ ١٧٧٦م وارتحل منها إلى البحرين ثم نزح إلى الكويت في العام ١٢٥٨هـ/ ١٨٤٢م وتوفي في العام ١٨٥٣م) كاتب شيوخ آل خليفة وشاعرهم وممثلهم لدى الإنجليز في معاهدة الأمن والسلام العامة الموقعة في العام

---

(١) م. ن، ص ص٢٢٩

(٢) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٠٥.

(٣) م، ن، ص١١٤

١٨٢٠م. وكان هؤلاء الثلاثة من بين المرافقين الرسميين للشيخ سلمان والشيخ عبد الله في زيارتهما المشهورة إلى سعود بن عبد العزيز آل سعود في الدرعية في العام ١٢٢٥هـ/ ١٨١٠م[١].

وهذا المعنى تؤكده الشيخة مي بنت محمد آل خليفة حين تكتب: «إن معظم الوزراء والكتاب لدى شيوخ آل خليفة آنذاك كانوا من الشيعة»[٢]. فكيف يمكن تصور أن تتشكل مطابقة آنذاك بين الشيعة ومعارضة الحكم في حين أن معظم وزراء آل خليفة وكتابهم وشعرائهم ووكلائهم في توقيع المعاهدات والاتفاقيات «الدولية» من الشيعة؟

وتذكر مي الخليفة أن التسامح المذهبي كان «منهجاً لحكام البحرين الذين لم يعرفوا بتعصبهم الطائفي»[٣]، وهذه حقيقة يذكرها النبهاني، ويستدل عليها بمنظومة شعرية ألّفها الشيخ خليفة بن محمد آل خليفة شيخ الزبارة و أخو الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة حاكم البحرين الأول، في الرد على الوهابية وتعصّبهم، ويقول فيها:

ويا بدعةً ما قد سمعنا بمثلها تكفّر كل الناس حتى الموحّدا[٤]

ويبدو أن شيعة القطيف تذكروا هذا التسامح إبان وقعة سيهات أو حرب القطيف في العام ١٨٣٣م، حين تجدّد الخلاف بين حاكم البحرين

---

(١) انظر: قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٣٧، وعقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٠٧.

(٢) مي الخليفة، محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:٢، ١٩٩٩)، ص٢٠٨.

(٣) م، ن، ص ص١٢٤.

(٤) التحفة النبهانية، ص٨٤.

آنذاك الشيخ عبد الله بن أحمد آل خليفة وأمير نجد تركي بن عبد الله آل سعود. والتقى الجمعان ودام حصار القطيف أربعين يوماً، وفكّر أهلها بسوء العاقبة وأنهم مهددون بشر عظيم من قبل الجيشين المتصارعين على أرضهم. ومن جهة أخرى يذكر النبهاني والخيري والتاجر أن «تقليدهم [أي أهل القطيف] مذهب الشيعة قد عرّضهم لاضطهاد أمراء نجد الوهابيين وظلمهم إياهم. وتأكدوا عدل آل خليفة وحلمهم فراسلوا الشيخ عبد الله وعرضوا عليه تسليم البلد على أن يؤمنهم على أنفسهم وأموالهم، فقبل ذلك، ووفى لهم به واستولى على البلدة»[١].

وإذا تقدّمنا خطوة أخرى، فسيكون علينا التذكير بما جرى في العام ١٨٦٩م، فحين اضطرب الوضع السياسي في البلاد آنذاك، جاء الكولونيل بيلي، المقيم السياسي في الخليج، وألّف «مجلساً جمع فيه أكابر البلدة وأعيانها، وخيّرهم في طلب الحاكم الذي يرتضونه (...) فوقع اختيار الأهالي جميعاً على حضرة الشيخ عيسى بن علي»[٢]، وأعلن رسمياً تولي الشيخ عيسى بن علي على حكومة البحرين، واستلم زمام الأمور في العام ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م. ومن المؤكد أن «أهالي البحرين» الذين خيّروا فيمن يريدونه حاكماً على البلاد آنذاك كانوا من السنة والشيعة[٣]. وهؤلاء هم

---

(١) م، ن، ص١٠٥، وعقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٢٠، وقلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٧٩.

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٣٦٧، الشيخ إبراهيم المبارك، حاضر البحرين، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ٢٠٠٤)، ص٣٠.

(٣) يذكر عبد الهادي خلف أن تشاور البريطانيين مع وجهاء البلد بمن فيهم شيعة المنامة أسهم في عودة الشيخ عيسى بن علي إلى البحرين ليكون الحاكم السابع من آل خليفة في العام ١٨٦٩م. انظر: بناء الدولة في البحرين: المهمة غير المنجزة، تر: عبد النبي=

الذين قصدهم الكابتن دوجلاس في تقريره حين أشار إلى أن «شعب البحرين» كان «شغوفاً في إظهار الود لعيسى بن علي، وعمّت الفرحة البحرين كلها»(١). وهذا الموقف هو السابقة التاريخية التي أعاد أهل البحرين، وأيضاً سنة وشيعة، التذكير بها حين شكّلت الأمم المتحدة لجنة مستقلة لاستطلاع رأي أهل البحرين في مستقبل بلادهم السياسي بعد خروج الإنجليز من الخليج، وبالفعل جاء ممثل الأمم المتحدة، والتقى المسئولين والمؤسسات الأهلية والأفراد، وعاد ليقدم تقريره إلى الأمين العام الذي رفعه إلى الأمم المتحدة ووافق عليه مجلس الأمن في ١١/ مايو ١٩٧٠، وجاء فيه تأكيد على أن أغلبية شعب البحرين يفضلون أن يعترف بهم كشعب مستقل.

والاستنتاج الذي نخلص إليه من كل هذه الشواهد التاريخية أنه لم يكن هناك مطابقة تاريخية بين الطائفة والموقف السياسي في البحرين، بين أهل البحرين وشيوخ آل خليفة، والسبب أن الشيعة كانوا منقسمين بين أهل الشمال المعارضين وأهل الجنوب الموالين. ولقد فوّت هذا الانقسام التاريخي الفرصة على نشوء هذه المطابقة منذ اللحظة الأولى. والأمر الثاني أن شواهد التاريخ تثبت أن التعصب الطائفي لم يكن حاكماً في رسم

= العكري، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط:٢، ٢٠٠٤)، ص٢٠. وحين عزل البريطانيون الشيخ عيسى بن علي عن الحكم في العام ١٩٢٣ بعث الشيخ رسالة إلى المقيم السياسي نوكس، والرسالة تقوم على الحجاج التالي: «لقد اختارني الناس حاكماً على البحرين بعد مقتل والدي وعليك أن تشاورهم، وليس لأحد غيرهم حق في هذا الأمر». مي الخليفة، سبزآباد ورجال الدولة البهية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ١٩٩٨)، ص٥٤٨.

(١) محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٦٣٨.

العلاقة بين أهل البحرين وشيوخ آل خليفة. وبانعدام هذا التعصب تنتفي أية إمكانية لنشوء مطابقة تاريخية كلية بين الطائفة والموقف السياسي.

أما فيما يتعلق بالمطابقة بين السنة والموالاة فإن التاريخ ذاته ينقضها لأنه يمتلئ بحديث كثير عن انشقاقات وصراعات داخل القبائل المتحالفة والتي لم تهدأ حتى استقر الحكم في الشيخ عيسى بن علي آل خليفة في العام ١٨٦٩م، أي بعد حوالي قرن من مجيء الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة إلى البحرين في العام ١٧٨٣م. ويكفي أن نذكر أن ارحمة بن جابر الجلاهمة كان أكثر أعداء آل خليفة خصومة وأشدّهم عناداً، وعلى الرغم من المصاهرة والحلف الثلاثي المشترك بين (آل خليفة، وآل صباح، والجلاهمة) فإن هذا الرجل استمرّ «في أعماله الهجومية أو الانتقامية من شيوخ آل خليفة، وكان مصدراً لاضطراب دائم لم يتوقف إلا بموته»[1] في العام ١٨٢٦م.

ـ ٣ ـ

إن القول بوجود مطابقة قديمة بين الطائفة (سنة/ شيعة) والموقف السياسي (موالاة/ معارضة) قول مغلوط تاريخياً، لأن هذا التاريخ يذكر أن هناك شيعة منقسمين بين المعارضة والموالاة، وسنة منقسمين بين المعارضة (بل المواجهة الحربية) والموالاة (التحالف)، وأن هذا الوضع

---

(١) م، ن، ص٢٦١. وانظر: حياة البسام، أعمال رحمة بن جابر البحرية في الخليج العربي، (الرياض: دار الشبل، ط: ١، ١٩٩٣).

استمر على هذه الصورة إلى أن دخل الإنجليز على خط الصراع وتدخّلوا في إدارة الشأن السياسي المحلي. وبحسب محمد علي التاجر فإن السياسية في البحرين كانت تسير، في بداية أمرها، «سيراً مرناً بطيئاً لم تحدث ما يوجب رعباً عند أهل البلاد»[١]، وتغيّر الوضع بعد انتهاء الحرب العالمية الأولى حيث وصل نفوذ الإنجليز إلى التدخّل في شؤون البلاد الداخلية بعد أن كانوا يكتفون بتفردهم بتجارة البلاد وسياستها الخارجية. وفي العشرينات جرى أول إصلاح إداري في البلاد، وجرى معه فرز واضح لمواقف الأهالي السياسية بين الإنجليز، وحاكم البلاد الشيخ عيسى بن علي، وابنه وولي عهده الشيخ حمد بن عيسى. ويذهب التاجر إلى أن الميجر ديلي، المعتمد البريطاني، هو الذي اختط «خطة التفريق عملاً بسياسة القائل «فرق تسد»[٢]. ويذكر التاجر أنه تألف «حزب يناصر آل خليفة ويعمل لإعادة الشيخ عيسى بن علي» في العام ١٩٢٣م، وهو يقصد «المؤتمر الوطني البحراني» الذي تألف من كبار التجار وزعماء القوى القبلية، وتزعمه عبد الوهاب الزياني الذي نفي إلى الهند مع صديقه أحمد بن لاحج. وسيكون لنا عودة لتصحيح هذا الاستنتاج المتسرع.

وتذكر مي الخليفة أن فبراير ١٩٢٢ كان شهر الانقسامات الطائفية وظهور المسميات الطائفية في البحرين[٣]. وبظهور هذه الانقسامات

---

(١) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٥١.
(٢) م، ن، ص١٥٣.
(٣) مي محمد الخليفة، تشارلز بلجريف: السيرة والمذكرات، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ٢٠٠٠)، ص٤١.

انعدمت الثقة بين الطرفين السني والشيعي، وصار كل طرف يضمر العداوة للطرف الآخر، ويبادر بالشك في أي تحرك يقوم به. وقد وصف شاهد عيان هذه الحال في أوائل العشرينات بهذه الحكاية: «مرّ بي سيد يتميز بعمامة خضراء، فبصق أحد أصدقاء صاحب الحانوت على الأرض وتمتم بكلام ما، وعندما سألته عما قاله، أجاب: (...) إنك لا تستطيع أن تثق أبداً بأولئك الشيعة، لأن لهم وجهين»[١]. وفي المقابل كان الشيعة لا يثقون بالسنة وغير مستعدين للتعاون معهم في أي مواقف مشتركة[٢]. واستمرت العلاقة على هذه الحال حتى جاءت هيئة الاتحاد الوطني في الخمسينات فأذابت جليد الشك المتبادل.

وفي هذه الأجواء المشحونة بالعداوة وانعدام الثقة بين الجميع ظهرت أول رغبة إنجليزية بضرورة وجود جماعات موالاة تؤيد الإنجليز بعد أن كتب الكابتن براي في تقريره في العام ١٩١٩ بأن في البحرين يتنامى «شعور عميق بالعداء تجاهنا، وذلك لأسباب دينية واقتصادية وشخصية ولأمور تتعلق بالحرب»، ويقترح هذا الكابتن لمعالجة هذا الوضع أن يجري «تأسيس وتشجيع حزب يؤيد بريطانيا»[٣].

إلا أن ظهور هذه الانقسامات والمسميات الطائفية وانعدام الثقة المتبادل، كل هذا لم يؤسس لمطابقة بين الطائفة والموقف السياسي. ويعود

---

(١) محمد الرميحي، البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، (بيروت: دار الجديد، ط: ٤، ١٩٩٥)، ص٢٨٧.

(٢) م، ن، ص٣٢٥.

(٣) م، ن، ص٣٠٠.

هذا، فيما أتصور، إلى سببين: الأول هو تداخل المواقف السياسية (المعارضة والموالاة) تجاه الحكم. وفي هذا الشأن يذكر مهدي عبد الله التاجر أن إصلاحات العام ١٩٢٣ حفّزت على ظهور حركة سنية موالية تدعم الشيخ عيسى بن علي، وتعارض الإصلاحات الإدارية التي جاءت بالشيخ حمد بن عيسى إلى الحكم الذي تسلم إدارته باسم «نائب حكومة البحرين»، فيما كان الشيعة البحارنة ـ ولكونهم المستفيدين من الإصلاحات بحكم أنها بادرة أولى لتحقيق المواطنة المتساوية ـ موالين للشيخ حمد بن عيسى ويدعمون إدارته الجديدة، وفي ٢٥ أكتوبر ١٩٢٣ سلّم زعماء البحارنة آنذاك التماساً إلى المقيم السياسي البريطاني موقعاً من ٣٢٨ شخصاً، دافعوا فيه عن الإصلاحات الإدارية وعبّروا عن ارتياحهم من إدارة الشيخ حمد بن عيسى[1]. وعلى هذا كان السنة والشيعة معارضين من جهة، وموالين من جهة أخرى.

تمثل إصلاحات العام ١٩٢٣ نقطة افتراق جوهرية في المواقف السياسية الجماعية، إلا أنه ينبغي أن نتجاوز التفسير الطائفي لهذا الانقسام. والسبب أن هذا الانقسام هو نتاج اختلاف حاد في سلّم الأولويات بين جماعة تطالب بالمساواة بأي ثمن، وأخرى تطالب بالسيادة الوطنية بأي ثمن. كما أن التداخل في المواقف السياسية آنذاك لم يكن موزعاً بقسمة مضبوطة بين السنة والشيعة بدليل أن أهم ناشط سياسي سني في تلك الفترة وهو عبد الوهاب الزياني كان يستحسن إصلاحات العام ١٩٢٣، إلا أنه

(1) Mahdi Abdalla Al-Tajir, Bahrain 1920-1945: Britain, The Shaikh and The Administration, (London:Croom Helm, 1987), p.60.

عارضها لكونها تمثّل ـ من منظوره ـ تدخلاً مباشراً من الإنجليز في الشؤون الداخلية للبلاد، الأمر الذي يجعل منها عقبة أمام السيادة الوطنية مستقبلاً[(١)]. كما أن هناك عرائض مشتركة تؤكد على ضرورة العدل والمساواة والإنصاف بين الجميع، ومن بينها عريضة بتوقيع تسعة وثلاثين شخصاً من وجهاء البحرين والمقيمين، ومن بين هؤلاء وجهاء سنة بارزين. وهذه العريضة مؤرخة بتاريخ ٣ شوال ١٣٣٩هـ/ ١٩٢١م، وموجهة إلى الميجور ديلي، وفيها إبراز مراسم الاحترام المعظم لديلي، وشكر «من القلب» على مساعيه «المشكورة» لما أجراه في البلاد من «العدل والإنصاف والالتفات في المصالح العمومية والعناية التامة بحقوق الضعفاء ونصرة المظلوم والمساواة في الحقوق بين جميع الطبقات حتى صار العدل شاملاً للجميع» (انظر الوثيقة رقم (١) في الملحق). واللافت حقاً أن هذه الرسالة مفتتحة بتقرير من الشيخ قاسم بن مهزع، وهو عبارة عن شهادة من الشيخ قاسم على أن الميجور ديلي «قوّام بهمة، وفعل بالعدل والحق فيما شاهدت وسمعت»[(٢)]. وبعد عام من هذه العريضة كتب الشيخ قاسم بن

---

(١) البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٣١٥، وص٣٢٣.

(٢) تقتضي الأمانة العلمية أن نذكر أن حافظ وهبة، أول مدير لمدرسة الهداية في العام ١٩١٩م، كان يرجع هذه العريضة إلى ضغط ديلي وتهديداته، وهو يقول في سيرته: إن ديلي «طلب من أحد المتعلقين بأذياله أن يطوف على تجار البلد لإجبارهم على إمضاء عريضة يشكرونه فيها على أعماله الإصلاحية، وبالطبع كان التهديد والوعيد نصيب كل من يتوقف عن الإمضاء، ورفعت الورقة أو العريضة إلى رئيس القناصل في الخليج لإطلاعه على ثناء الناس عليه، ورضاهم عن أعماله وتصرفاته» (حافظ وهبة، خمسون عاماً في جزيرة العرب، دار الآفاق العربية، ص١٥). إلا أن هذا التفسير إذا صحّ على العريضة بحكم أنها سابقة لإصلاحات العام ١٩٢٣م، فكيف يمكن تأويل موقف الشيخ قاسم بن مهزع، وهو القاضي الرئيس كما وصفه مبارك الخاطر، في رسالة النصيحة=

مهزع رسالة إلى الميجور ديلي، وفيها ثناء على عدالته، ونقد مقذع لخصومه الذين يصفهم الشيخ قاسم بالماكرين و«المفترين الذين يريدون انطماس معالم الحق والعدل» (انظر الوثيقة رقم (٢) في الملحق). وفي رسالة أخرى مؤرخة بتاريخ ربيع الثاني ١٣٤٥هـ/ ١٩٢٦م، ومرسلة إلى الشيخ عيسى بن علي، يقدّم الشيخ قاسم بن مهزع النصيحة للحاكم بأن لا يمانع ديلي في التنحي عن السلطة والتخلي عن الحكم لولي عهده الشيخ حمد بن عيسى، وأن ليس في هذا الطلب «ما يخلّ لا في الملك بل ولا الدين» (انظر الوثيقة رقم (٥) في الملحق). كل هذا يثبت أن المواقف من إصلاحات العام ١٩٢٣م كانت متداخلة، وأنها انعكاس لاختلاف سلم الأولويات آنذاك.

والجدير بالذكر أن واحداً من أوائل مثقفي البحرين المستنيرين، ومن أعظمهم نبوغاً وبصيرة وهو ناصر بن جوهر الخيري، كان من الداعمين لإصلاحات ١٩٢٣، وهو مثقف سني عمل مع الأمير الشاعر محمد بن عيسى آل خليفة، ثم نقله الميجر ديلي للعمل بدار الحكومة. وله في شرح موقفه من الإصلاحات كلام لا يصدر إلا عن مثقف حر ومستنير، وربما كان موقفه هذا هو السبب وراء الجفوة التي كانت بينه وبين أصدقائه من مثقفي النادي الأدبي بالمحرق، وربما كان هذا الموقف هو المحرك الخفي

= التي ترجع إلى العام ١٩٢٦م أي بعد مرور خمس سنوات على هذه الضغوط التي يشير إليها حافظ وهبة، وثلاث سنوات على تطبيق الإصلاحات الإدارية والمالية؟ كيف يمكن تفسير تلك الرسائل الشخصية التي كان يبعث بها زعماء قبائل سنية إلى ديلي بصورة شخصية، كما هو الحال في رسالة أحمد بن عبد الله الدوسري، ورسالة بعنوان عبد العزيز القصيبي؟ (انظر الرسالتين في الملحق، وثيقة رقم ٣ و٤).

لكل محاولات التغييب والتهميش التي مني بها هذا النموذج النادر من مثقفي البحرين الأوائل حتى من قبل من تصدى لكتابة سيرته، وأقصد بذلك الأستاذ مبارك الخاطر، وتحديداً حين حكم على «علميته» بأنها «متواضعة بالنسبة لعلمية أعلام آخرين»[١]. في حين كان يكفي أن نقرأ العبارة التي سننقلها بعد قليل لنعرف أن ناصر الخيري كان يتمتع ببصيرة نافذة قلّ أن تمتع بها أحد من هؤلاء «الأعلام»، فهو ـ حقاً ـ مثقف سابق لعصره. ينطلق ناصر الخيري في شرح موقفه من إصلاحات ١٩٢٣ من مسلمة أساسية تتعلق بتعيين وظيفة الحاكم، فيقول: «إن الحاكم مهما عظم شأنه لا يحق له أن يتصرّف في شئون الناس إلا بالقدر الذي تخوّله إياه الشرائع والقوانين الوضعية والسماوية، لا أن يتصرّف فيهم تصرّف المالك في مماليكه العاجزين. فوظيفة الحاكم هي حياطة الناس وضمان مصالحهم وتأمينهم على أرواحهم وأموالهم وشرفهم وأعراضهم. فإذا قصّر ذلك الحاكم في شيء من هذه الأمور وجب على الناس نبذه، (...)، إن الحاكم الذي لا يأمن الرعية تحت كنفه أفراداً وجماعة على أموالهم وأرواحهم وشرفهم وأعراضهم، ولا يثقون بحياطته لهم بجميع أسباب الحيطة والحماية، لا يحق له عليهم الطاعة، ولا يحق له الحكم عليهم أبداً، بل الواجب يقضي بالهجرة عن البلاد التي يفقد فيها المرء الأمان على نفسه وماله وشرفه من بطش الحكام المستبدين»[٢].

---

(١) مبارك الخاطر، ناصر الخيري الأديب الكاتب، (البحرين، ط: ١، ١٩٨٢)، ص١١٨. وفي تصوري أن هذا حكم سطحي وظالم بحق ناصر الخيري، وعذر المرحوم مبارك الخاطر الوحيد أنه لم يطلع على كتاب ناصر الخيري (قلائد النحرين)، ولو قُدّر له ذلك لكان رأيه مختلفاً.

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٤٠٣.

وأما السبب الثاني الذي أجّل نشوء مطابقة بين الطائفة والموقف السياسي فيرجع إلى صعود قوى وتحركات متفرقة طلابية وعمالية وطبقية متنوعة فوّتت على المطابقة الطائفية فرصة الحضور بقوة بعد أن دخل الإنجليز على خط الصراع الداخلي وتحريك الانقسامات الداخلية.

ـ ٤ ـ

يمكننا القول بأن تاريخ المطابقات في البحرين ابتدأ في الخمسينات، وأما تلك الاحتجاجات والتحركات التي كانت تشهدها العشرينات والثلاثينات والأربعينات فيصدق عليها وصف فؤاد خوري بأنها «تحركات عفوية فجائية» خالية من أي تنظيم سياسي جماعي طائفي أو أيديولوجي أو طبقي. وهذا هو شأن إضراب طلاب المدارس في العام ١٩٢٨ و١٩٣٠، وانتفاضة الغواصين في العام ١٩٣٢، واحتجاجات الشيعة في العام ١٩٣٤/ ١٩٣٥، والمظاهرات العامة في العام ١٩٣٨، والإضرابات المتكررة لعمال بابكو في العام ١٩٤٢ و١٩٤٨. فكل هذه التحركات، بتعبير فؤاد خوري، «تحركات عفوية خالية من التنظيم ووحدة الهدف». ولم تسمح هذه العفوية والفجائية بتشكيل أي مطابقة بين الأيديولوجيا/ الطبقة/ الطائفة من جهة، وبين الموقف السياسي من جهة أخرى. وقد أسهم التعليم المختلط وانخراط الجميع، سنة وشيعة، في مواقع عمل مشتركة، في تأجيل نشوء المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي؛ وذلك لأن تطور التعليم والعمل المشترك قد قرّب بين الطائفتين، وأوجد قاعدة مشتركة للتواصل والتفاهم المتبادل بينهما.

وعلى الرغم من الطابع العفوي والفجائي في هذه التحركات إلا أنها قامت بدور تاريخي كبير في تأجيل نشوء المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي. وحين نأتي إلى هذه المطابقة الأخيرة فينبغي أن نذكّر بأن هذه المطابقة إنما تصدّرت المشهد العام في البلاد منذ أواخر السبعينات، وقد جاءت كمطابقة كبرى وبديلة لتحل محل مطابقة كانت في طور التقهقر والتراجع آنذاك بين الأيديولوجيا (الشيوعيون وقوى اليسار والقوميين/ الدينيون والمحافظون) من جهة، وبين الموقف السياسي من جهة أخرى. وحتى هذه المطابقة الأخيرة إنما جاءت بعد تضعضع المطابقة التي تشكلت في أوائل الخمسينات بين التيارات القومية والمعارضة من جهة، وبين التيارات الدينية والموالاة من جهة أخرى. وكانت هيئة الاتحاد الوطني هي العنوان الأبرز على هذه المطابقة، ولهذا كان الحدث القاصم لظهر هذه المطابقة حدث قومي بامتياز وهو العدوان الثلاثي على مصر في العام ١٩٥٦، وهو العام الذي ضعفت فيه قدرة الهيئة على السيطرة على التحركات الشعبية الواسعة، فقبض على قادتها، فسجن من سجن، ونفي من نفي، وانتهى هذا العام بحل هيئة الاتحاد الوطني.

لقد كانت تحركات الخمسينات نقطة تحوّل في العمل السياسي الجماعي والمنظم، وهي كذلك بداية التأسيس الحقيقي لتاريخ المطابقات في البلاد، فقد كانت التحركات جماعية ومنظمة وشاملة انخرط فيها الجميع من طلاب وعمال ورجال دين وموظفين سنة وشيعة. وكان الاتجاه القومي هو العمود الفقري للمعارضة، ولهذا السبب فقد كان الانتماء القومي «الوطني» حاسماً في تلك الفترة، وكان هو الانتماء المعتبر والذي

يتغلّب على الانتماء الطائفي. وهناك حادثتان تؤكدان هذا الاستنتاج، الأولى حادثة جرت في بيئة شيعية، والثانية حادثة جرت في بيئة سنية، وكلتا الحادثتين تؤكدان على أن الانتماء القومي المعارض كان يتغلّب على الانتماءات الطائفية ذات الطابع المحافظ أو السياسي الموالي.

وفيما يتعلق بالموقف الأول يذكر الشيخ إبراهيم المبارك في كتابه «حاضر البحرين» حادثة جرت للقاضي الشيعي الشيخ محمد علي بن الحاج علي بن حميدان إبان صعود هيئة الاتحاد الوطني في العام ١٩٥٤م، حيث كان هذا الشيخ يرتقي المنبر الحسيني ويقرأ في اليوم الثامن من ربيع الثاني ١٣٧٤هـ، فأطال في القراءة «فنهره بعض الناس قائلاً إن الناس في وجل وانتظار أخبار شعبية [يقصد أخبار الهيئة] فما هذه الإطالة؟ فقال الشيخ وكأنه إلهام قدسي وفيض إلهي: إني أطلت القراءة لأنها آخر مقام أعزي فيه رسول الله بابنته فاطمةع، وضجرت نفسه بما تجرأوا عليه في ذلك المجلس، ومات فجأة بعد نزوله من المنبر وقته ذلك في مسجد الشيخ خميس من المنامة»[1].

وعلى صعيد آخر كان تيار الهيئة ينظر إلى جماعة الأخوان المسلمين على أنها عميلة وتابعة وتقف ضد المعارضة السياسة في الخمسينات، ولهذا لم تشارك الجماعة في التحركات الشعبية التي تزعمتها الهيئة، بل اتخذت الجماعة موقفاً سلبياً منها. ولهذا تعرض مقر الجماعة ـ نادي الإصلاح في المحرق ـ لهجمات المتظاهرين خلال التحرك الشعبي في

(١) حاضر البحرين، ٧١.

منتصف الخمسينات، وقام أنصار الهيئة بسكب البنزين على مبنى نادي الإصلاح في محاولة من أجل حرقه.

ونحن هنا أمام موقفين متقاربين في الدلالة، فكلاهما يكشف أن المعارضين في الخمسينات كانوا سنة وشيعة، وكانت المطابقة قائمة آنذاك بين الاتجاه القومي والمعارضة. وبسبب هذه المطابقة تمكّن الناس من التحرر من التزامات انتمائهم الطائفي، بل تمكنوا من تجاوز هذه الالتزامات إلى درجة أن يقوم نفر من الشيعة بالتجرؤ على نهر قاضٍ وعالم دين وخطيب حسيني يقرأ في مناسبة شيعية حزينة (وفاة فاطمة الزهراء) على الإطالة بسبب أن الناس تنتظر أخبار الهيئة. وفي موقف أكثر جرأة يقوم نفر من السنة بالهجوم على مقر جماعة الإخوان المسلمين بسبب موقفهم السلبي من تحركات الهيئة.

ثم حُلّت الهيئة، وخرج من رحمها قوى أخرى أسست مطابقاتها الخاصة. وقد بقيت المعارضة كموقف سياسي ثابتة في مواقعها، إلا أن هذه القوى اضطرت إلى الانتظام في مسار العمل السري، كما جرى شحن تلك المواقع بانتماء جديد جاء كبديل استوعب الانتماء القومي وتجاوزه في الوقت ذاته، وهذا ما فعلته قوى اليسار في البحرين. وقد كان من الشائع في الستينات والسبعينات أن ينظر إلى قوى اليسار على أنها قوى المعارضة التقدمية، فيما كان ينظر إلى رجال الدين ورجال القبائل على أنهم ممثلي الموالاة والمحافظة. وفي تلك الفترة كان وصف شخص ما بأنه شيوعي يعني أنه معارض ومناهض لنظام الحكم، وقد كانت الحكومة تتعامل مع الشيوعيين على أنهم معارضون بالقوة أو بالفعل، في السر أو في العلن.

ويذكر فؤاد إسحاق خوري أن الحكومة حاولت ضرب التحالف التكتيكي الذي قام بين كتلة الشعب (اليسار والقوميون والبعثيون) وبين الكتلة الدينية (الإسلام السياسي الشيعي الذي كان حديث النشأة آنذاك) ضد قانون أمن الدولة في العام ١٩٧٤، وقد حاولت الحكومة ذلك من خلال «استدراج الكتلة الدينية إلى جانبها على أساس أن قانون أمن الدولة موجَّه ضد اليسار الملحد المتمثل بالأحزاب التي تعمل بالسر»[(١)]. والدليل على أن الحكومة كانت تقيم المطابقة آنذاك بين قوى اليسار والمعارضة، أي بين الأيديولوجيا والموقف السياسي، وليس بين الطائفة والموقف السياسي، أنها صاغت المادة الأولى من القانون بمرسوم تدابير أمن الدولة لعام ١٩٧٤ بحيث تتضمن التأكيد على تجريم «ترويج المبادئ الإلحادية»[(٢)]. فما دخل «المبادئ الإلحادية» بأمن الدولة إن لم تكن هذه المبادئ هي العتاد الأيديولوجي الذي تتسلّح به تيارات المعارضة؟

والجدير بالذكر أن هذه المطابقة كانت تحكم تصور الحكومة وتصنيفها لقوى المعارضة، وفي الوقت ذاته كانت تحكم التصور الشعبي بصورة عامة آنذاك، فقد كانت كتلة الشعب تتمتع بتأييد شعبي متنوع من مختلف الطوائف والمذاهب، وقد سمح هذا التأييد المتنوع بفوز المحامي خالد الذوادي ـ وهو سني من أعضاء كتلة الشعب ـ في انتخابات العام ١٩٧٣ في دائرة ذات غالبية شيعية (منطقة رأس رمان وما جاورها)، فيما

---

(١) فؤاد إسحاق خوري، القبيلة والدولة في البحرين، (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط:١، ١٩٨٣)، ص٣٥٣. وانظر: بناء الدولة في البحرين، ص٧٤.

(٢) بناء الدولة في البحرين، ص١٥١.

تمكن المحامي محسن مرهون ـ وهو شيعي من أعضاء كتلة الشعب ـ من الفوز في الانتخابات ذاتها في دائرة ذات غالبية سنية (منطقة القضيبية وما جاورها). مما يعني أن المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي لم تكن هي الحاكمة لا لتصور الحكومة ولا لتصور الناس وظنونهم العامة. أما التيار الديني فإنه ما كان ليعترف آنذاك بأي مطابقة باستثناء المطابقة بين اليسار والمروق الديني والإلحاد والانحلال الأخلاقي!

إلا أن هذه المطابقة تعرّضت للتقويض في أواخر السبعينات، وقد دخلت الحكومة آنذاك في تحالف غير معلن (وربما كان غير مقصود) مع التيار الديني من أجل كسر شوكة الشيوعيين وقوى اليسار، ويمكن اعتبار حادثة اغتيال الشهيد عبد الله المدني في نوفمبر ١٩٧٦م ـ وهو من أعضاء الكتلة الدينية الناشطين في البرلمان، ورئيس ومؤسس مجلة المواقف الأسبوعية ـ بمثابة الحدث الحاسم الذي قصم ظهر اليسار (الجبهة الشعبية على وجه الخصوص)، وجرى الانقضاض عليه بقسوة رسمية ودينية متناغمة، فمُزّق في البلاد، فتلاقفت السجون والمنافي كل من يشتبه في انتمائه الأيديولوجي إلى الجبهة أو الشيوعية عموماً. وفي هذا العام استشهد محمد غلوم (من الجبهة الشعبية)، وسعيد العويناتي (من جبهة التحرير).

وبهذه الضربة الموجعة التي تلقتها قوى اليسار تقوّضت تلك القوة التي تقيم العمود الفقري للمطابقة بين الأيديولوجيا والموقف السياسي، وفي أعقاب هذا التقويض صارت الأرض ممهّدة لانبثاق مطابقة بديلة كانت أشد تماسكاً من سابقتها، وسيكتب لهذه المطابقة أن تعمّر طويلاً. هذه المطابقة هي المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي، حيث صار ينظر لكل شيعي

على أنه معارض بالفطرة، ولكل سني على أنه موالٍ بالفطرة. وما كان لهذا أن يكون إلا من خلال عملية تنضيد مقصودة لمحتويات الذاكرة، وإعادة توجيه مغرضة لكامل الذاكرة الجماعية المعروضة رسمياً وحتى شعبياً.

وعلى هذا يمكن البدء في رصد تاريخ التحول في المطابقات من المطابقة بين الاتجاه القومي والمعارضة في الخمسينات، صعوداً إلى المطابقة بين قوى اليسار والمعارضة في الستينات والسبعينات، إلى أن نصل إلى المطابقة التي تشكلت في أواخر السبعينات، وقوي حضورها بعد قيام الثورة الإسلامية في إيران، وصار لها امتداد كاسح إبان السنوات العصيبة في الثمانينات والتسعينات. وكان لكل مطابقة من هذه المطابقات قواعدها الشعبية التي تصعد بصعودها، وتتراجع بتراجعها. وحين كانت المطابقة بين (الاتجاه القومي والمعارضة) في أوجهها كان المتعلمون المتنورون من أبناء الطبقة المتوسطة هم وقود المعارضة الحقيقي، وتذكر الإكونومست البريطانية في عددها (٥٨٧٤) في مارس ١٩٥٦ أن «في البحرين ما يقارب ثمانمائة طالب ممن تلقوا تعليمهم في مصر»، وتستنتج من ذلك أن «تأثير مصر على سير الأحداث في البحرين مستمر». وحين حُلّت هيئة الاتحاد الوطني وتراجع المد القومي بعد نكسة حزيران ١٩٦٧، وصعد نجم قوى اليسار، تراجع دور المتعلمين الثمانمائة، ليحل العمال محلّهم، وقد تعززت قوة اليسار بصعود طبقة العمال كقوة واسعة ومؤثرة، وصار لدى اليسار رصيد شعبي منقطع النظير آنذاك. وتراجعت هذه القوة حين شُلّت حركة العمال وضعف دورهم في التأثير الواسع بفعل تدفّق العمالة الأجنبية إلى البحرين بصورة هائلة بعد الطفرة النفطية في العام

١٩٧٣م، حتى صارت العمالة الأجنبية تمثّل «في منتصف السبعينات أكثر من ٦٠٪ من القوى العاملة في البلاد، الأمر الذي أضعف من قدرة العمال الوطنيين على التحرّك المعارض»[١]. وتزامن هذا التراجع مع صعود نجم التيار الديني الذي تبلورت ملامحه في برلمان ٧٣، وتعزّزت قوته بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران، وقد تمكن هذا التيار من تجنيد شبه كامل للقواعد الشعبية الشيعية من الطلاب والعمال والحرفيين وأبناء الطبقة المتوسطة من صغار التجار والموظفين والمدرسين والمهندسين والأطباء. وعندئذٍ انطلقت أضخم مطابقة بين الطائفة والموقف السياسي.

وهنا لا ينبغي أن نغفل الدور الكبير الذي يلعبه حجم القواعد الشعبية التي تسند أي تحرك سياسي واسع النطاق، والسبب في ذلك لا يرجع ـ كما يبدو للوهلة الأولى ـ إلى أن الرصيد الشعبي الواسع يمنح زعيم التحرك السياسي قوة ودعماً ومشروعية واسعة فحسب، بل لأن هذا الزعيم عادة ما يحسب خطواته في التحرك بحسابات اقتصادية كمية، فالزعيم الذي يتحرك من خلال اقتصاد الوفرة يختلف عمن يتحرك وهو محكوم باقتصاد الندرة في القواعد الشعبية؛ لأن التضحية بقاعدة شعبية صغيرة أشبه بعملية انتحار تهدد بفقدان كامل أفراد هذه القاعدة، مما يعني إجهاض التحرك السياسي برمته. في حين أن اقتصاد الوفرة في القواعد الشعبية يمنح الزعيم قدرة أكبر وحرية أوسع في التحرك المتصاعد حدّ التصادم؛ لأنه يتصور أن هناك ما يكفي من «خزان النفوس الاحتياطي» لتعويض أي نقص يطرأ في النفوس لحظة المواجهة من سجن أو إعاقة دائمة أو نفي أو قتل. وحين

(١) القبيلة والدولة في البحرين، ص٣٤١.

نعرف أن هذه الوفرة والفائض في نفوس البشر لم تتوّفر إلا للتيار الديني الشيعي في الثمانينات والتسعينات، فإننا نستطيع أن نقدّر حجم المواجهات القاسية التي كان هذا التيار مستعداً لخوضها. وتتعاظم خطورة هذه المواجهة إذا تذكرنا قدرة الخطاب الديني على تعبئة «الجماهير»، بحيث تتصور هذه «الجماهير» أن ما تقوم به ليس مجرد واجب سياسي فحسب، بل هو استجابة لواجب ديني مقدس، وتنفيذ لمهمة تاريخية عظمى.

لقد تجذّرت هذه الحالة في الثمانينات والتسعينات، حتى صار لدى القواعد الشعبية الشيعية المتدينة استهانة بالحياة تعادل حجم حبها للتضحية و«الاستشهاد». ومن سوء حظ هذا التيار وقواعده أن صعوده (أو صحوته العنيفة) قد تزامن مع البدء في تنفيذ قانون «أمن الدولة» الذي كان السبب في حلّ البرلمان في العام ١٩٧٥. لقد كان قدر القوى القومية وقوى اليسار قبل العام ١٩٧٥ أنها تواجهت مع الحكومة على قاعدة حالة الطوارئ التي أعلنت في البلاد في ليلة الخامس من نوفمبر ١٩٥٦ بعد حلّ هيئة الاتحاد الوطني، في حين كان قَدَر القوى الشيعية المتدينة أن تتواجه مع الحكومة على أرضية أقسى وأفظع قانون أمني عرفته البحرين في تاريخها الحديث، وهو القانون الذي اختبرت فظاعته، أول الأمر، كوادرُ الجبهة الشعبية بعد اغتيال الشهيد عبد الله المدني.

وكانت عاقبة كل هذا أن الطرفين: الحكومة والقوى الشيعية، خرجا من أرض المواجهة بتجارب مريرة وخسائر فادحة، والأهم أن كلا الطرفين خرج من هذه التجربة وهو يعاني من مرض نفسي تمكّن من الاثنين، بل أصابهما في الصميم. فالحكومة فقدت الثقة في الإسلام السياسي الشيعي

بقادته وقواعده الشعبية، وصارت تعاني ـ بسبب ذلك ـ من الشك والارتياب المرضي في كل ما هو شيعي، وبهذا صارت الحكومة ضحية من ضحايا الارتياب المرضي، وظلت تتخيّل وجود مؤامرة شيعية وراء كل حادث عرضي. وهذه أعراض مرض نفسي متمكن سنطلق عليه هنا مصطلح «شيعة فوبيا». ومن دلائل هذه الفوبيا (الرهاب أو الخوف المرضي) أن الحكومة أوقفت «توظيف الشيعة في المراكز الحساسة وفي مقدمتها قوة دفاع البحرين التي أخذت تتخلص تدريجياً من الكثير من منسوبيها الشيعة. وقد توسعت حدود ما يمسى بـ«المؤسسات الحساسة»، حسب تقدير مباحث أمن الدولة، بحيث أصبحت تشمل دوائر حكومية مثل المكتب المركزي للإحصاء وحتى المراكز المسئولة في الإدارات التي تتولى توصيل الماء والكهرباء»[1].

وفي المقابل صار لدى الشيعة رهاب اسمه «حكومة فوبيا»، ويظهر هذا الرهاب في صورة خوف وارتياب دائمين من الحكومة ومؤسساتها ومناصبها العليا، وفي صورة «تسقيط» معهود لكل شيعي يتقلّد منصباً رفيعاً في الدولة بحيث صار كل وزير أو وكيل أو مدير شيعي على موعد مع هذا «التسقيط» الشيعي العام. وصار هذا الرهاب بمثابة المزاج المتجذر لمعظم الشيعة، أقول «مزاج» لأنه لا يعبّر عن حالة عقلية ولا عن تفحص واع ولا

---

(١) بناء الدولة في البحرين، ص١٠١ ـ ١٠٢. وفي المقابل كانت سنوات ما قبل الثمانينات مختلفة، ويذكر إميل نخلة في أوائل السبعينات أن «الشيعة عوملوا بشكل لا بأس به في ظل حكم آل خليفة، حيث يتقلّد الشيعة أربعة مناصب وزارية وهم ممثلون بشكل جيد في الطبقة التجارية الغنية في البحرين»، البحرين: التطور السياسي في مجتمع متحدّث، ص٢٥١، هامش (ي).

عن تبرير منطقي مقنع، وهو متجذر لأنه ليس متغيّراً وسريع التقلب على خلاف ما هو شائع عن «المزاج» mode في الاستخدام اللغوي العام.

ولـ«التسقيط» في الحالة الشيعية سوابق تاريخية، وبعضها يرجع إلى أيام الهيئة في الخمسينات، ووقتها كان «التسقيط» يصل إلى حد العنف والتهديد به، وفي هذا السياق يذكر فؤاد خوري أن بعض المواطنين ممن تعاملوا مع الحكم وتعاطفوا معه قد تعرّضوا للتهديد بواسطة الهاتف أو الإهانات المباشرة أو الاتهام بالعمالة والخيانة. وكان من نتيجة حملة «التسقيط» الخمسينية هذه أن تغيّرت ملامح التركيبة الديموغرافية لمدينة المنامة حيث «نزحت عن القرى واستقرت في المدن العائلات الشيعية التي كانت تتعامل مع نظام الحكم آنذاك»[١].

وفي سياق هذه الأمراض النفسية والرهاب المتبادل تشكّل مزاج عام لدى جماعة من السنة، وهو مزاج يظهر في شعور معظم أبناء هذه الجماعة بالألفة والوئام مع الدولة، وأن الدولة دولتهم، وأن مناصبها الرفيعة ومواقعها الحساسة خاصة بهم دون غيرهم كما هو الحال في الجيش والأمن والسلك الدبلوماسي والمصرف المركزي والجهاز المركزي للمعلومات ...إلخ. ولهذا تجد الواحد من هؤلاء واقعاً في حالة من الدهشة والصدمة حين يأتي فوقه في السلم الوظيفي مدير من طائفة أخرى أو من جماعة غير جماعته، وكأن هذه حالة شاذة وغير طبيعية، ومثل كل الحالات الشاذة فلا ينبغي لهذه الحالات أن تؤسس لنسق منتظم ولا أن تصير عرفاً رسمياً معترفاً

---

(١) القبيلة والدولة في البحرين، ص٣١٠.

به. وأتصور أن هذا هو ما كانت تعيشه هذه الجماعة من «رهاب» حقيقي من أن تصير هذه الحالات الشاذة والغريبة حالات عامة ومتكررة ومعترفاً بها؛ وليس ثمة من سبب غير هذا لتفسير ذلك الهلع المريع الذي انتاب هذه الجماعة إبان الأيام الذهبية التي كانت ـ كعادة الفرص العزيزة تماماً ـ سريعة الفوت بطيئة العودة، حيث كانت الأيام التي جرى فيها التصويت على «ميثاق العمل الوطني» في العام ٢٠٠١ عرساً وطنياً في جانب معيّن، فيما كانت هذه الجماعة تمر بأسوأ أيامها، وانتابها خوف عميق من أن يجلب «ميثاق العمل الوطني» مصالحة حقيقية وشاملة بين الشيعة والمعارضة الوطنية من جهة ونظام الحكم من جهة أخرى، فتكون عواقب هذه المصالحة أن يدخل الشيعة والوطنيون على خط المنافسة في المناصب والامتيازات العامة التي ظلت حكراً عليهم لسنوات طويلة. كان الرهاب من هذه المصالحة مستحكماً بين هؤلاء. وتعادل رهاب هؤلاء من المصالحة برهاب الشيعة من القرب من الدولة حتى كان ما كان في العام ٢٠٠٢، فعادت المطابقة إلى حالة قريبة من سيرتها الأولى. بل تجذّرت هذه المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي حتى صارت بمثابة إكراهات حاكمة تمارسها الطبيعة والفطرة على المرء ليكون موالياً أو معارضاً.

ويتأسس رهاب هذه الجماعة على خوف مزيّف، ويظهر زيفه في تظاهر هؤلاء بأن خوفهم يأتي أساساً من استيلاء الشيعة على الحكم لا من أحقية الشيعة، كمواطنين، في أن يكون لهم حقوق متساوية ونصيب من المنافع وخيرات الدولة العامة، وبهذا التظاهر تبقى ملكية الخيرات العامة محفوظة في مواقعها القديمة، إضافة إلى أن هذا التظاهر الكاذب يضمن

لأصحابه أن يظهروا أمام الحكم في صورة الموالين الحقيقيين له، وأنهم لا يقومون بكل هذا من أجل مكسب أو مغنم أو خير عام يخصهم بل من أجل حفظ نظام الحكم. هذا ما نجده في موقف بعض القبائل التي عارضت إصلاحات العام ١٩٢٣. وهنا ينبغي التمييز بين من عارض هذه الإصلاحات بحجة أن تدخّل الإنجليز في تطبيق هذه الإصلاحات سيهدد السيادة الوطنية، وبين من عارضها لأنها ستهدد مصالحه وامتيازاته التي لم يتحصّل عليها إلا على حساب الآخرين. ولهذا كُتب النفي والإبعاد على أصحاب التوجه الأول (عبد الوهاب الزياني وأحمد بن لاحج)، في حين قام الآخرون بإثارة القلاقل حتى وصل الأمر ببعضهم إلى القيام بمحاولة فاشلة لاغتيال الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة في ١٣ أكتوبر ١٩٢٦ عندما «أطلق رجال مجهولون النار على الشيخ حمد بن عيسى في محاولة لقتله بالقرب من قرية البديع»[١]، ولم يعرف المدبرون لهذه المحاولة إلا في العام ١٩٢٨. وكانت معرفتهم مفاجأة كبرى.

وهذا الموقف سابقة سوف تتكرر في الخمسينات مع الأخوان المسلمين وموقفهم من هيئة الاتحاد الوطني، وفي هذا الصدد يقول عبد الله أبو عزة أحد قياديي جماعة الإخوان المسلمين: «إن الحركة الشعبية كانت تتهم الإخوان بالعمالة للحكومة وللإنكليز، وأن الإخوان ـ من جانبهم ـ كانوا يتهمون الحركة بأنها انساقت لتصبح سلماً لأغراض الشيعة الرامية إلى السيطرة على مقدرات البلد»[٢].

---

(١) البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٣٣٣.

(٢) نقلنا الاقتباس عن: فلاح المديرس، الحركات والجماعات السياسية في البحرين، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط:١، ٢٠٠٤)، ص١٢٦.

وفي المقابل من هذا كان الشيعة يدعمون أي محاولة إصلاحية على اعتبار أنهم هم المستفيدون من أي إصلاح سياسي أو إداري يجري في البلاد. بل صار أي إصلاح سياسي لا يعني، لدى الشيعة، إلا أنه محاولة لتحقيق المواطنة المتساوية وللاعتراف بهم كمواطنين لهم مثل ما لغيرهم من حقوق، وعليهم مثل ما على غيرهم من واجبات. وبالعودة إلى إصلاحات العام ١٩٢٣، يذكر الميجور ديلي أن «السنة يعارضون الإصلاحات وخاصة في أمور الغوص»[١]. وفي هذا السياق يذكر المقيم السياسي نوكس أنه «إذا كان هدفنا فرض ضرائب على الشيعة والسنة بالتساوي فإنني أشك في حصولنا على موافقة الوجهاء في هذه البلاد»[٢]. وفي مقابل هذا الموقف، كان الشيعة يطالبون بالإصلاحات وبأن تخضع البلاد لقانون واحد ولـ«نظام واحد»، وهذا يعني «أن يتم تطبيقه على الجميع دون استثناء حيث إن البعض لا يدفع الضرائب ويلزم بها البحارنة فقط»[٣].

والحق أن هذا تعارض حاد، وافتراق عميق في الموقف من «الإصلاح السياسي»، وهو عقبة كأداء في سبيل تحقيق الإصلاح وتحقيق المصالحة الوطنية. والخطير في هذا أن يحوّل الإصلاح ومكتسباته المحتملة إلى ما يسميه بعض علماء الاقتصاد بـ«السلع الموقعية» أو «السلع الموضعية»[٤]

---

(١) سبزآباد ورجال الدولة البهية، ص٤٨٨.

(٢) م. ن، ص٥٤٣.

(٣) من عريضة رفعها نخبة البحارنة إلى المقيم السياسي في بوشهر بتاريخ ٢٦/ ١٠/ ١٩٢٣. سبزآباد ورجال الدولة البهية، ص٥٧٦.

(٤) يوجو باجانو، تساؤلات حول تفسير النظرية الاقتصادية لظاهرة القومية، ضمن كتاب: =

positional goods، وهي سلع لها قيمة قد يشترك الجميع في استهلاكها والاستفادة منها، إلا أنها سلع توجد في موقع ما، وهذا ما يجعلها قريبة من ناس وبعيدة عن آخرين. الأمر الذي يسمح لطرف ما (القريب) أن يستهلك القدر الإيجابي منها، في حين يكون مصير الطرف الآخر (البعيد) أن يستهلك القدر السلبي من هذه السلعة. وحين يجري تحويل المقولات المعنوية إلى سلع موضعية فإن النتيجة هي أن طرف ما سوف يستهلك القدر الإيجابي منها، في حين يستهلك الآخر قدرها السلبي. ومن أمثلة هذه السلع السلطة والوطنية والهيبة الاجتماعية والتفوق العرقي والقومي والسيادة (من السيد)، فكل هذه سلع يستهلكها الجميع إلا أن الذي يجري هو أن طرفاً ما يستهلك القدر الإيجابي في هذه السلع، في حين يستهلك الآخرون الخضوع والخيانة الوطنية والدناءة الاجتماعية والانحطاط العرقي والعبودية. ويكمن الخلاص من هذه الدوامة في تحويل هذه السلع لتكون سلعاً عامة يتقاسم الجميع جوانبها الإيجابية وبالقدر ذاته؛ لكونها أساساً سلعاً عامة تتسم بالوفرة وتتسع للجميع.

وهناك من يتصور أن تجاوز هذه العقبة ممكن من خلال تحرّك نخبة الوطنيين السنة والشيعة لكسر المطابقة القائمة وفك الارتباط الحاصل بين الطائفة والموقف السياسي. والحق أن لهذا النوع من التحرك تأثيراً كبيراً في اللحظات الانتقالية. ولنا في هذا سابقة تاريخية إلا أن سوء الحظ القَدَري هو الذي ساقها إلى الإخفاق، ولو تمت لربما كان الحال غير الحال اليوم، وهذه السابقة هي تأسيس «المؤتمر الوطني البحراني» في العام ١٩٢٣.

= القومية والعقلانية، ص٣١٧. وانظر: معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ص٥٢٧.

وعلى الرغم من أن كل الأشخاص الذين تم اختيارهم لعضوية المؤتمر كانوا كلهم من السنة، إلا أن محمد الرميحي يذكر معلومة مهمة في هذا الشأن وهي أن رجلي المؤتمر البارزين عبد الوهاب الزياني وأحمد بن لاحج قد حاولا كسب تأييد زعيم شيعي مهم آنذاك، بل كان يوصف في بعض وثائق العشرينات بأنه «رئيس جماعة الشيعة»، وهو الحاج عبد علي بن منصور بن رجب، حيث وجّه الزياني رسالة إلى عبد علي بن رجب يدعوه فيها إلى الاجتماع لمناقشة المسائل المتعلقة بمطالب المؤتمر (والتي كان من بينها إنشاء مجلس شورى ومطالبة القنصل البريطاني بعدم التدخل في المسائل الداخلية للبلاد)، إلا أن هذه الدعوة رفضت بحسب ما يستنتج الرميحي. ولو تمت الاستجابة لهذه الدعوة، وانعقد الاجتماع بتوافق الجميع، لكنا أمام تحوّل سياسي واجتماعي كبير. لقد كانت هذه الدعوة فرصة ثمينة لتفكيك المطابقة في أشكالها الجنينية الأولى.

وأصحاب هذا التصور كانوا يراهنون على قدرة نخبة الوطنيين على إنجاز المهمة التاريخية الكبرى لتفكيك المطابقة. والجدير بالذكر أن هذه النخبة هي البقية الباقية من قوى اليسار والقوميين ممن تحرّروا من قيود انتماءاتهم الطائفية ـ وحتى الأيديولوجية الضيقة ـ بحيث ما عاد بالإمكان اتهامهم في وطنيتهم. إلا أن حمى الانتخابات في العام ٢٠٠٦ كشفت أن هناك جهات مستفيدة من دوام المطابقة والتلازم بين الشيعة كمعارضة، والسنة كموالاة، وقد عملت هذه الجهات ليل نهار، وبذلت كل ما في طاقتها من جهد ومال وإعلام من أجل تهميش هذه النخبة الوطنية؛ ليكون المشهد السياسي الذي سيرسمه مجلس النواب الجديد موزعاً بين معارضة

شيعية، وموالاة سنية. هكذا بقسمة مضبوطة لا يعكر صفاءها غير نائب واحد من المعارضة «الوطنية»!

ومما يؤسف له أن هذه الجهات قد تمكنت من حرمان النخبة الوطنية من التمثيل الحقيقي في مجلس النواب، إلا أن الأخطر هو أنها تمكنت من إدخال إضافات خطرة إلى القياس الصوري الذي تحدثنا عنه في بداية هذا الفصل، والذي كان يسير وفق النسق التالي: (كل معارض شيعي ـ عبد الرحمن النعيمي معارض ـ عبد الرحمن النعيمي شيعي). وتتمثل هذه الإضافات في قياس بالشكل التالي: (كل معارض يسعى إلى الاستيلاء على الحكم ـ عبد الرحمن النعيمي معارض ـ عبد الرحمن النعيمي يسعى إلى الاستيلاء على الحكم). وهذا قياس عملت جهات معينة على صياغته ونشره بين الناس ليترسخ في ظنونهم العامة، ويروي عبد الرحمن النعيمي نفسه أن؟ امرأة اتصلت به وقالت إنها ستصوّت لصالحه في انتخابات ٢٠٠٦، إلا أنها تريد أن تتأكد من أنه «لا يريد الاستيلاء على الحكم!»[(١)].

لقد كان مطلب الوطنيين هو بناء دولة عصرية، إلا أن السعي إلى بناء دولة وفق نموذج «الدولة ـ الأمة» قد انتهى إلى تأسيس مطابقة من نوع آخر، وهي المطابقة بين حدود الدولة وحدود الأمة (الهوية الثقافية). ولهذا النموذج مساوئ كبيرة، وعادة ما تنزلق هذه المساعي إلى اختزال التعددية إلى هوية موحدة منسجمة، وهو ما يتسبب في التحريض على الصراع

---

(١) جريدة الأيام البحرينية، بتاريخ ٣٠ نوفمبر ٢٠٠٦.

الجماعي داخل الدول ذات التعددية الثقافية كما سنفصّل ذلك في الفصل المقبل من هذا الكتاب.

ربما يختلف الباحثون في تقييم هذا النموذج، إلا أن الثابت أن هذا النموذج لم يتقدم بنا خطوة واحدة نحو الأمام من أجل بناء دولة المواطنة الحقيقية التي تقوم على حياد الدولة تجاه انتماءات المواطنين وهوياتهم الثقافية. والحق أنه من دون بناء دولة المواطنة هذه ستبقى المطابقة القديمة قائمة، وسيبقى أي تحرك سني أو شيعي موضع ارتياب متبادل ومتهماً حتى تثبت براءته (وهي عادة براءة مؤجلة إلى ما لانهاية!)، فهو إما أن يكون تحرك لوقف الإصلاحات من قبل جماعة ما خوفاً من أن يخسروا الامتيازات التي يتمتعون بها، وإما أن يكون تحركاً للاستيلاء على الحكم و«مقدرات البلد» من قبل جماعة أخرى. في حين أن دولة المواطنة تعني أن الحقوق المدنية والسياسية حقوق عامة لا علاقة لها بانتماء المرء الطائفي أو العرقي أو الطبقي أو الجندري (الجنسي)، وأن الدولة بخيراتها العامة ملك عام لا يجوز لأية طائفة أن تستملكه حصرياً وتحتكره لنفسها[١].

واستمرار هذه المطابقة بين الطائفة والموقف السياسي يعني استمرار التأزمات واستمرار النظام السياسي في قلقه وارتيابه في الفاعلين السياسيين والاجتماعيين. ثم إن استمرار الموالاة يعني استمرار صفقة المديونية المتبادلة حيث يبيع «الموالي» ولاءه مقابل مكاسب ومنافع وخيرات يتحصّل عليها. وإذا كانت هذه الخيرات من خيرات الدولة العامة، فإن أية

---

(١) للتوسع في هذا الموضوع يمكن مراجعة كتابنا: طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ٢٠٠٧).

حالة موالاة توجد إنما تعني أننا نبتعد كثيراً عن بناء «دولة المواطنة» لصالح دولة منحازة تغدق على جماعات الموالاة من خيراتها العامة، وتحرم الآخرين من هذه الخيرات. مما يعني تجدّد الصراعات الجماعية من جديد، وتحويل الدولة ـ بخيراتها ومقدراتها العامة ـ إلى مسرح لهذه الصراعات. والخطورة في هذا لا تظهر من خلال استملاك الدولة طائفياً فحسب، بل إنها تؤسس مع الزمن لمطابقة خطرة، وهي المطابقة بين الطائفة والطبقة. يمكن أن يتطابق انتماء المرء طائفياً مع انتماءه اللغوي، أو العرقي أو غيرهما، إلا أن تطابق الانتماء الطائفي (أو غيره) مع الانتماء الطبقي والاجتماعي يعني تجدد الشعور بانعدام المساواة، ومن ثم تجدد السخط على السلطة. ويصوغ آرنت ليبهارت حالات المطابقة والتقاطع بين الانتماءات وفق معادلة كالتالي: «إذا ما تقاطع الانقسام الديني مع الانقسام الطبقي والاجتماعي تقاطعاً عالياً، مالت الجماعات الدينية إلى الشعور بالمساواة. ولكن، إذا مالت الانقسامات إلى التطابق، فإن إحدى الجماعات تميل إلى الشعور بالسخط جرّاء وضعها الدوني وبالغبن جرّاء هزال حصتها من المكاسب المادية»[١]. وعلى هذا فإذا ما حصل مطابقة بين الطائفة (الشيعة/ السنة) وبين الطبقة والوضع الاجتماعي فإن هذا يعني تجدد الصراع الجماعي على الدولة. وهذا يعني أن الدولة جرى استملاكها من قبل طائفة ما فازدادت لذلك ثراء ومكانة اجتماعية، في حين يبقى أبناء الطوائف الأخرى محرومين من خيرات الدولة العامة فيزدادون فقراً على فقرهم، وتنحط مكانتهم الاجتماعية.

---

(١) آرنت ليبهارت، الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، تر: حسني زينه، (بغداد/ بيروت: معهد الدراسات الاستراتيجية، ط:١، ٢٠٠٦)، ص١٢٠

تستطيع دولة المواطنة أن تفكك هذه المطابقات، إلا أنها لا تعطي ضمانات كافية لتحقيق التوافق العام داخل مجتمع متعدد الثقافات. والإيمان المفرط بعدالة القانون إنما يصدر عن إيمان مفرط كذلك بنزاهة وعدالة الجهة التي أصدرته، ولكن ماذا سيحصل لو أن أغلبية ما تمكّنت، وبالطرق الديموقراطية، من سنّ قانون يتعارض مع مصالح جماعات أخرى واعتقاداتها وتقاليدها الثقافية؟ أليس النتيجة هي مزيد من التنازع والخصومة التي تهدد استقرار النظام السياسي وحتى الاجتماعي؟ ويمكن التذكير بأن انتخابات العام ١٩٧٣ جرت في البحرين وفق مرسوم بقانون حرم النساء من حق الترشيح والانتخاب، فبأي معيار أتعامل مع هذا القانون على أنه عادل ونزيه؟ وبأي حق أطلب من النساء مثلاً أن يقدسن ويحترمن قانوناً يمارس التمييز ضدهن وينتقص من حقوقهن السياسية؟ يتصور بعض الباحثين أن كل القوانين لا تسنّ إلا بعد تغليب مصلحة على حساب مصلحة أخرى، فإصدار قانون يمنع التدخين في الأماكن العامة المغلقة لا يكون إلا بعد تغليب مصلحة غير المدخنين على المدخنين الذين سيتضررون من هذا القانون. إلا أني أتصور أن المعيار في تشريع القوانين لا يكمن في هذا النوع من تغليب المصالح التي تبدو وكأنها مصالح متعادلة من حيث المستوى والأهمية، بل يكمن هذا المعيار في نوع آخر من تغليب المصالح وهو تغليب مصلحة عليا على مصلحة من مستوى أدنى. وبتعبير جون لوك فـ«إن الخير العام هو معيار التشريع»[1]. وإذا كان الخير العام

---

(١) جون لوك، رسالة في التسامح، تر: منى أبوسنه، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ٢٠٠٥)، ص٤٤.

يمثل مصلحة عامة فإنه يضع، في الوقت ذاته، معايير للتشريع يعتمد عليها حين تتعارض المصالح الخاصة داخل المجتمع. ومن هنا يجب تغليب الخير العام على الخير الخاص وعلى الضرر عموماً وعلى مصالح أخرى من مستوى أدنى[١]. وبهذا المعنى فإن المعيار في سن قانون منع التدخين ليس تغليب مصلحة غير المدخنين على مصلحة المدخنين، كما أن العبرة في منع القتل عموماً ليس تغليب مصلحة الناس الذين يرفضون أن يقتلوا على حساب مصلحة القتلة المأجورين مثلاً، بل إن المعيار هنا هو تغليب الخير العام المتمثل في مصلحة الصحة والعافية والحياة على مضار التدخين أو على منافعه الضيقة لمن أدمن عليه أو على المصلحة الخاصة والشريرة للقتلة المأجورين. وبالمعنى هذا فإن القانون الذي يستحق الاحترام هو الذي يستهدف تحقيق الخير العام والصالح العام. وقد سبق لجون لوك أن

---

(١) يقود الحديث عن تضارب المصالح والتغليب بينها إلى الجدل الدائر حول التوازن بين الحريات والخير العام، فعلى أي معيار نعتمد إذا تعارضت الحريات والحقوق مع الخير العام؟ وأيهما نرجّح؟ ماذا لو تعارضت حرية التعبير والحريات الشخصية مع السلامة العامة والأمن الوطني؟ وعلى سبيل المثال كيف يمكن التوفيق بين حق الشخص في أن يحظى بمكالمات هاتفية سرية وبين مراقبة الدولة وتجسسها على المكالمات إذا كان هذا نابعاً من واجبها في حماية المجتمع من هجمات إرهابية قد ينفذها مجرمون عبر التواصل بالهاتف؟ تنقسم المواقف في الإجابة عن هذا السؤال بين موقف الليبراليين الذين يفترضون أن الحقوق والحريات أهم من الخير العام، وبين أصحاب التوجهات المجتمعية أو الجماعتية Communitarian الذين يفترضون، في المقابل، أن الخير العام أهم من الحقوق والحريات. وهناك من يؤصل لموقف ثالث يتمثل في ضرورة خلق التوازن بين الحقوق والخير العام بحيث لا يطغى أحدهما على الأخر. وللتوسع في مناقشة هذا الموضوع يمكن الرجوع إلى: أميتاي إتزيوني، الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث، تر: ندى السيد، (بيروت: دار الساقي، ط: ١، ٢٠٠٥).

تناول هذه الإشكالية حين طرح هذا السؤال: «ماذا يحدث لو أن الحاكم، بحكم سلطانه، أصدر أمراً يبدو غير قانوني بالنسبة إلى ضمير شخص ما؟» وبالنسبة لجون لوك فإن هذا الأمر لن يحدث إلا نادراً وذلك إذا كانت الدولة مخلصة ومهتمة بالخير العام، وفي حال حدث هذا الأمر النادر فإنه «يجب على هذا الشخص أن يمتنع عن إتيان الفعل الذي يعتقد أنه غير قانوني، وعليه أن يتحمل العقاب الذي هو قانوني في هذه الحالة»[1].

وبمنطق تغليب الخير العام والصالح العام أقول إن الاستقرار المبني على التوافق ورضا الجماعات داخل المجتمعات التعددية هو «خير عام» ثمين وعزيز وينبغي السعي إليه بكل الطرق، وحمايته بكل الوسائل.

وبناء على كل هذا أعود لأسأل: هل يمكن بناء دولة المواطنة دون إنجاز المهمة التاريخية غير المنجزة وهي بناء التوافق العام داخل الدولة؟ لقد طُبّقت إصلاحات العام ١٩٢٣ من دون توافق عام داخل الدولة الطرية آنذاك. وإذا سلّمنا بأن الدولة اليوم هي استمرار، وإن بصورة متعرجة، لهذه الإصلاحات التي أنشأت الدوائر والأجهزة الرسمية الأولية، فهل بالإمكان الانعتاق من هذه الذاكرة المؤسسة والموسومة بعدم التوافق، وذلك من أجل إنجاز هذا التوافق المفقود داخل الدولة؟

---

(١) م، ن، ص٥٤.

الفصل الثاني:

التوافق داخل الدولة: المهمة غير المنجزة

ـ ١ ـ

يحيل هذا العنوان بصورة مباشرة على عنوان كتاب عبد الهادي خلف: «بناء الدولة في البحرين: المهمة غير المنجزة». وتقوم الإحالة على محاكاة واضحة في صياغة الشق الثاني من العنوان. إلا أن الإحالة تنطوي على افتراق مهم يظهر في الشق الأول من العنوان: «بناء الدولة/ التوافق داخل الدولة». فبحسب أطروحة عبد الهادي خلف، والتي تصدّرت العنوان، فإن «بناء الدولة» مهمة غير منجزة في تاريخ البحرين، وإذا كانت مهمة «بناء الدولة» غير منجزة فمن العبثي الحديث عن محاولات فاشلة أو ناجحة للتوافق داخل الدولة؛ لأن هذه الدولة أساساً لم تبن فكيف نفترض التوافق داخل موضوع غير موجود أساساً؟ في حين أن ما أذهب إليه هنا هو أن المهمة غير المنجزة في البحرين ليست «بناء الدولة»، بل «التوافق داخل الدولة»، لأني أتصور أن «بناء الدولة» مهمة أنجزت، وقد جرى الشروع الأولي في إنجازها منذ عشرينات القرن العشرين، لكن الذي لم ينجز في تاريخ البحرين هو التوافق العام داخل هذه الدولة، وأقصد الدولة بوصفها حالة تقوم على ترسيم واضح لحدود «المجال العام» ذات الملكية العامة، وعلى تأسيس أجهزة ومؤسسات وتنظيمات حيادية تقوم بحماية هذا «المجال العام» والإشراف عليه وضمان حسن توزيعه بين مواطنين لا تمييز بينهم على أساس الانتماء العرقي أو الديني أو الطائفي أو الأيديولوجي أو الجنسي.

لم يكن عبد الهادي خلف غافلاً عن هذا المفهوم العام للدولة وهو من أوائل من تحدثوا عن «المواطنة الدستورية» في البحرين، ثم إنه يميّز في كتابه بين «الدولة كمؤسسة معقدة تشمل أيضاً الحكومة ووكالاتها وقوانينها وتنظيماتها، وبين نظام الحكم بما فيه أنماط استخدام تنظيمات الدولة الرسمية وغير الرسمية بما في ذلك أجهزتها وقوانينها وعلاقاتها»(١). إلا أن الخلط الذي تأسس عليه الكتاب هو الخلط بين «الدولة» بالمعنى الذي نطرحه هنا وبالمعنى «المعقد» الذي يشير إليه خلف نفسه من جهة، وبين جملة مفاهيم من قبيل «نظام الحكم الديموقراطي»، و«الوطن»، و«الهوية الوطنية» و«الأمة» و«الشعب» و«المجتمع» من جهة ثانية. وعلامة هذا الخلط أن الكتاب لا يتحدث عن مهمة واحدة غير منجزة كما يوهم عنوان الكتاب، بل هناك، في الحقيقة، جملة من «المهمات غير المنجزة». فمرة تكون المهمة المتعثرة وغير المنجزة هي «بناء الدولة» (ص١٥)، ومرة ثانية تتمثل في إخفاق الدولة في «خلق شعب من خلال بناء جماعة متخيلة» (ص١٢)، أو «إبدال هويات إثنية متنافسة بهوية وطنية» (ص١٦)، ومرة ثالثة أخرى تكون المهمة غير المنجزة هي «بناء المواطنة الدستورية التي تشكّل الموحد الأساسي لمصالح إثنية ووطنية وطبقية متنوعة» (ص١٦). ومرة رابعة تكون المهمة المتعثرة هي «بناء الوطنية البحرينية» (ص١٧)، ومرة خامسة تكون «بناء الوطن» (ص٥٠) و«بناء المجتمع» (ص٢٤). وهكذا تتداخل كل هذه المهمات غير المنجزة، وذلك بطريقة توحي بأن التماهي حاصل بين

---

(١) بناء الدولة في البحرين، ص١٤. وسنكتفي في هذا الفصل بالإحالة على صفحات هذا الكتاب في المتن.

«الدولة» و«الوطن» و«المواطنة» و«الوطنية» و«الهوية الوطنية» و«المجتمع». أو هي على أقل تقدير مفاهيم متلازمة بصورة ضرورية ولا تقبل الانفكاك. وهذا الافتراض الأخير افتراض شائع في أدبيات التحديث السياسي والتنمية السياسية. وبحسب ما يستعرض آرنت ليبهارت فإن هذه الأدبيات تقوم على استنتاج سائد مؤداه أن «خلق الإجماع الوطني ليس شرطاً مسبقاً للديمقراطية فحسب، بل هو المهمة الأولى التي يجب على الزعماء السياسيين غير الغربيين أن ينهضوا بها (...) لابد أولاً من تغيير المجتمع (...) إن تغيير المجتمع شرط مسبق للتغييرات في شكل الحكم»[١]. ويؤسس هؤلاء هذا الاستنتاج وفق الحجاج التالي: لا يمكن للديموقراطية وللمؤسسات الحرة أن توجد إلا بعد وجود رأي عام موحّد قادر على تغيير الحكومات وممارسة الضغط عليها، وهذا النوع من الرأي العام لا يمكن تأسيسه في مجتمع تعددي حيث لكل جماعة رأيها الخاص فتكون النتيجة وجود رأي عام منقسم على نفسه مما يعني خلق حالة من الجمود السياسي الذي يسمح باستشراء الفساد داخل الدولة ومؤسساتها. وقد وجد هؤلاء سلواهم في حجاج جون ستوارت ميل، المنظر الأبرز لليبرالية، حين أعلن بأن قيام حكومة مركزية قوية مرهون بوجود شعور قومي موحّد، وأنه يستحيل «قيام مؤسسات حرة في بلد نشأ على أساس قوميات مختلفة، بين أناس لا يجمعهم شعور موحد ... حيث إن الرأي العام الموحد الضروري لسير عمل الحكومة التي تمثّلهم لن يكون له وجود»[٢]. إلا أن هؤلاء عادة ما يتجاهلون حديث ميل نفسه عما

---

(١) الديموقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٤٥.

(٢) تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٢٠

أسماه «الإكراه الأخلاقي» الذي يمارسه الرأي العام. كما أنهم يتجاهلون رأي منظر آخر لليبرالية وهو كارل بوبر الذي يرى أن الرأي العام أسطورة، وأنه «يندر أن يكون للشعب، والحمد لله، رأي واحد»[١]، وإذا ما وجد هذا النوع من الرأي العام الموحد فإنه سيكون، لا محالة، خطراً على أهم مبدأ من مبادئ الليبرالية وهو حرية الأفراد.

والحق أن عبد الهادي خلف لا ينطلق، في قراءة المهمة غير المنجزة في تاريخ البحرين، من هذا المنطلق الليبرالي، إلا أنه ليس بعيداً عن هذا، فبدل الحديث عن الرأي العام الموحد نراه يركّز على «الشعب» و«الأمة الموحدة» و«الهوية الوطنية المشتركة»، وبدل الحديث عن مساوئ الرأي العام المنقسم نراه يركّز على مساوئ الطائفية والانقسام الاجتماعي والإثني. وهو يميّز بين «بناء الدولة» و«بناء الأمة»، إلا أنه يفترض أن العلاقة بينهما علاقة ينبغي أن تكون علاقة تطابق وتلازم لا ينفك بحيث يمكن الاستنتاج بأن الإخفاق في مهمة «بناء الأمة» يعني الإخفاق في إنجاز مهمة «بناء الدولة». وهو يتحدث عن هذا التلازم بصورة توحي بأنه تلازم حتمي لا محالة وكأن بناء الدولة ينبغي أن يقود، في نهاية المطاف، إلى «خلق شعب» وأمة متجانسة و«هوية وطنية» موحدة، وعلى هذا يصبح الإخفاق في مهمة «خلق الشعب» علامة على أن «بناء الدولة» مهمة متعثرة وغير منجزة. ويقول في هذا إن إصلاحات العام ١٩٢٣ قد وضعت البلاد على طريق مهمة، إلا أن المهمة التاريخية المزدوجة لم تنجز بعد، وهو يقصد «عملية بناء الوطن والدولة وتحويل سكان البلاد من رعايا ليصبحوا شعباً» (ص٢٨). والحق أن

(١) بحثاً عن عالم أفضل، ص١٨٦.

في هذه العبارة الأخيرة مغالطة، وهي تكمن في وضع «الشعب» مقابل «الرعايا»، في حين كان الأولى أن تكون العبارة بهذه الصياغة: «وتحويل سكان البلاد من رعايا إلى مواطنين». لأن كلمة «الشعب» لا تقابل «الرعايا»، ولا هي علامة على مرحلة لاحقة متقدمة على وضع السكان وهم «رعايا». فالرعايا قد يمثلون شعباً وأمة موحدة، في حين أن تحول «الرعايا» إلى مواطنين يعني وضع العلاقة بين الدولة والسكان في إطار قانوني تعاقدي حيث يتمتع المواطن بالحقوق في مقابل التزامه بالواجبات، أما الرعايا فهم «الذين يتوقع منهم القيام بتلك الواجبات بدون حقوق»[1]. وهذا التحول هو علامة النجاح في بناء الدولة. إلا أن مقصود عبد الهادي خلف هو «الشعب» كأمة متجانسة مسيّسة بحيث تذوب الفروق الطائفية والعرقية والدينية ليندمج جميع «الرعايا» في «هوية وطنية» موحدة. وهو يرى أن هذا «الانصهار ضروري لتحول شراذم الرعية إلى أمة موحدة» (ص١٠٧).

سبق لحسن الجشي أن كتب مقالة في أكتوبر ١٩٥٠ في مجلة «صوت البحرين» تحت عنوان «الطائفية علتنا الكبرى»، وفي هذه المقالة يميّز الجشي بين الجماعة والمجتمع، ويستنتج أنه «ليس في البحرين ـ هذا البلد الصغير ـ مجتمع، وإنما هناك طوائف وجماعات متنافرة متنابذة»[2]. وبهذا الاستنتاج يكون الجشي قد حدّد المهمة المقبلة أمام الحركة الوطنية: وهي

---

(١) معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ص١٠١.

(٢) مجلة «صوت البحرين»، (البحرين: مركز الشيخ إبراهيم بن محمد آل خليفة للثقافة والبحوث، ط:١، ٢٠٠٣)، العدد: ٢، المجلد: ١، ص١١. وانظر كذلك: خالد البسام، حسن الجشي: البدايات الشجاعة، (البحرين: مطبوعات وزارة الإعلام، ط:١، ٢٠٠٧)، ص٢٠.

تحويل هذه الطوائف والجماعات المتنابذة لتكون «مجتمعاً متراصاً». ويسمي عبد الهادي خلف مهمة التحويل بـ«الانصهار أو الاندماج الوطني». وهنا يتضح أن النموذج الذي يقصده خلف من الدولة هو نموذج «الدولة ـ الأمة»[١]، وأن حجاجه النظري يعتمد على أطروحات التحديث السياسي والتنمية السياسية. وتقوم هذه الأطروحات على ما يسميه جون جراي بالبدعة «التي تقول إن الأنظمة السياسية ينبغي أن تجسّد الهوية الثقافية الخاصة بالمجتمعات المتجانسة أو تعبّر عنها»[٢]. فإذا كانت هذه بدعة في المجتمعات المتجانسة، فإنها، من المؤكد، ستكون بدعة بشعة وباهظة الثمن في المجتمعات التعددية؛ إذ ربما قاد السعي إلى تطبيق هذه «البدعة» في هذه المجتمعات بالقوة إلى صراعات جماعية تكون هي العقبة أمام بناء نموذج بديل للدولة ـ الأمة، وهي الدولة الدستورية ودولة المواطنة التي لا تشترط وجود «شعب» متجانس بالضرورة، بل تشترط وجود مواطنين يتمتعون بحقوقهم الدستورية دون تمييز. وفي هذا النوع من المجتمعات ذات التعددية الثقافية يصبح الإصرار على «خلق شعب» وأمة متجانسة إصراراً على اصطفاء «ثقافة رسمية» لتصبح هي «ثقافة الشعب»، وذلك على حساب الثقافات الأخرى التي تتعرض للتمييز والنبذ والتذويب والصهر والدمج. مما يعني تجدد دورة الصراع الجماعي. وبحسب ليبهارت فإن

---

(١) سبق لإميل نخلة أن قرأ التطور السياسي في مجتمع البحرين بوصفه مجتمعاً في طور التحديث، أو هو «مجتمع في طور التكوّن». وهو في طور التكون ليصير «أمة». انظر: البحرين: التطور السياسي في مجتمع متحدّث، ص٢٧٣.

(٢) جون جراي، ما بعد الليبرالية: دراسات في الفكر السياسي، تر: أحمد محمود، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط: ١ ٢٠٠٥)، ص٣٩٢.

واحداً من الأخطاء الفادحة التي خلقتها نماذج التنمية السياسية يتمثّل في تأكيدها على ضرورة «الاندماج الوطني». فعلى الرغم من أهمية تحقيق التجانس في المجتمع التعددي إلا أن محاولة تطبيق هذا التجانس «أمر في غاية الخطورة، ذلك أن الولاءات الأولية لما كانت شديدة الصلابة، فمن المستبعد أن تنجح أية محاولة لاستئصالها، لا بل من شأن محاولة كهذه أن تؤدي إلى نتائج عكسية وربما نشّطت التماسك القطاعي [الفئوي] الداخلي والعنف بين القطاعات بدلاً من التماسك الوطني»[1]. والحق أن عبد الهادي خلف أشار إلى هذه الحقيقة في الفقرة الأخيرة من مقدمة كتابه حين توصّل إلى حقيقة أن المهمة غير المنجزة قد تكون «قابلة للإنجاز متى ما تمّ إدراك أن المطلوب هو بناء مؤسسات وطنية يعترف بشرعيتها المواطنون، وليس الاستمرار في حلم، مشروع بلا شك، في تأسيس هوية وطنية تقف أمامها الكثير من العقبات» (ص١٧). إلا أن كتاب خلف لا يولي الأمل بإنجاز المهمة غير المنجزة تلك الأهمية التي أولاها لـ«الحلم المشروع في تأسيس هوية وطنية»؛ بدليل أنه يتحدث عن «الانصهار» و«الاندماج» (ص٦٢، وص١٠٧) و«قوة الصهر الوطني» (ص٧٦)، وأكثر من هذا فإنه يصور تاريخ التجاذب السياسي في البحريني على أنه صراع بين الإثنية والوطنية. في حين أن تقديم تاريخ التجاذب على هذه الصورة يعني أن

---

(١) الديموقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٤٥. وللاطلاع على عرض وافٍ للأزمات التي يولدها نموذج الدولة ـ الأمة اليوم من خلال اعتماده على «هوية ثقافية أو إثنية موحدة» يمكن الرجوع إلى بحث جيرارد ديلانتي المفصل بعنوان: **Beyond the Nation-State: National Identity and Citizenship in a Multicultural Society-A Response to Rex.** على الرابط التالي: **http://www.socresonline.org.uk/1/3/1.html**

التجاذب السياسي في حقيقته لم يكن أكثر من تجاذب ثقافي يجري في دائرة سياسات الهوية والصراع بين الهويات وممثليها الإثنيين والوطنيين، وكأن دائرة الحقوق ودولة القانون والمؤسسات لم تكن هي المدار الحقيقي لهذا التجاذب السياسي الطويل.

وهنا لا يسعنا تجنب هذا التساؤل: هل كان التحمس لنموذج «الدولة ـ الأمة» نابعاً من الحرص على تأمين صيغة سياسية تمنع التمييز بين الناس على أساس انتماءاتهم المختلفة؟ وهل كان هؤلاء المتحمسون يظنون أن تجانس الشعب في انتماء ثقافي موحد سوف يعطّل سياسات التمييز بين المواطنين لأنه لن يكون هناك تمايز في الانتماء ليكون هناك تمييز على أساس الانتماء؟ لو صح الاستنتاج الذي تنطوي عليه هذه التساؤلات فإن تحمس هؤلاء سيكون نبيلاً وذا نوايا حسنة، إلا أنه لا يخلو من تبسيط ولا يتجاوز كونه نوايا طيبة فقط؛ لأنه من قال إن تجانس الأمة يعني تعطيل غريزة الظلم والاستبداد والعدوانية والتمييز وتفريغ طاقة الشر الموجودة في كل نظام سياسي؟ أليس هناك ظلم واستبداد وابتلاع للدولة في معظم دول العالم الثالث التي يقال بأنها تتمتع بوجود شعب موحد وأمة متجانسة؟ ثم من قال بإمكانية وجود أمة متجانسة أصلاً، بحيث تخلو هذه الأمة المتجانسة من كل أشكال الفروق والاختلافات والتمايزات؟ كان إرنست رينان يتصور أن «التمييز المطلق بين البشر على أساس الديانة» لا يمكن له أن يحصل في الدولة إذا كان «الغالب والمغلوب [أي الحاكم والمحكوم] من نفس الديانة»[1]، إلا أن الحاصل أن الأمة المتجانسة دينياً قد تكون غير

(1) What is a nation? P.10

متجانسة لغوياً أو طائفياً أو أديولوجياً أو طبقياً ومن المؤكد أنها غير متجانسة جنسياً وعمرياً!. والأهم من كل هذا هو أن الدول الفاشلة تستطيع خلق أو تنشيط اختلافات «نائمة» في قلب هذه «الأمة المتجانسة»، وهو ما يسمح لها بتسريب طاقة الظلم والتمييز في مسام هذه الاختلافات التي جرى خلقها أو تنشيطها.

وعلى هذا فإن الذي يعطل غريزة الظلم والتمييز ليس هو خلق شعب متجانس، بل هو خلق «دولة دستورية» أي دولة تتوافق على قيم ومبادئ أساسية يتضمنها «دستور ديموقراطي» يصبح هو الحاكم على «المجال العام»، وتصبح مؤسساته هي المسؤولة عن الحفاظ على هذا المجال والإشراف على عدالة توزيعه بين المواطنين. هذه الدولة هي المهمة التي شرعت في إنجازها إصلاحات العام ١٩٢٣م، وهي التي ينبغي السعي إلى إكمال إنجازها اليوم. وأتصور أن إنجاز الدستور وتحصيل التوافق الوطني حوله، وبناء مؤسسات دستورية قوية ونزيهة، كل هذا يمثل متطلبات أساسية لإنجاز هذه المهمة التاريخية. إلا أن إنجاز هذه المهمة يتطلب أن يشعر الجميع بضرورة تحقيق هذا التوافق داخل الدولة، وأن يكون الجميع في وضعية تسمح له بالتلاؤم مع هذه «الدولة الدستورية» التوافقية حتى نفسياً ومزاجياً. وقد سبق لإرنست رينان أن تساءل عن حقيقة الأمة في العام ١٨٨٢م، وتوصّل إلى أن جوهر الأمة لا يكمن لا في العرق، ولا في اللغة، ولا في المصالح، ولا في الجغرافيا، ولا في الضرورات العسكرية، بل يكمن هذا الجوهر في شيئين: «يوجد أولهما في الماضي، فيما يوجد الثاني في الحاضر. الأول هو الامتلاك المشترك لإرث غني من الذكريات،

والآخر هو التوافق الحالي، والرغبة في العيش سوياً، والإرادة في إدامة قيمة التراث الذي تلقاه كل واحد بصورة موحدة»[١]. وحتى إذا كان وجود الشيء الأول مثار جدل ونقاش، فإن الأمر الثاني في متناول أيدينا، فالبشر هم أصحاب الإرادة وهم من يصنعون إرادة التوافق حتى في ظل التنوع والاختلاف، وسويسرا نموذج باهر أثار إعجاب الجميع، فهذه الدولة الفيدرالية تشكلت من الاتحاد بين مكوناتها المختلفة، وهي تشتمل على أربع مجموعات إثنية وأربع لغات رسمية وشبه رسمية (الألمانية، الفرنسية، الإيطالية، الرومانشية)، وعلى مجموعتين دينيتين (الكاثوليك والبروتستانت). ومع هذا تشكلت هذه الدولة وأصبحت نموذجاً للدولة الديموقراطية المتحضرة، لا بسبب انسجام مكوناتها الاجتماعية في الدين أو اللغة أو العرق، بل ثمة شيء في الإنسان يفوق هذا الاشتراك: إنه الإرادة، «إرادة سويسرا في أن تكون موحدة على الرغم من تنوع لغاتها [وأعراقها وأديانها]. إنها حقيقة أعظم أهميةً من كل تشابه يتحقق غالباً عن طريق ضغوط الإرغام المتنوعة»[٢].

ـ ٢ ـ

وبالتأسيس على كل هذا سنقول إن «بناء الدولة» في البحرين مهمة أنجزت، نقول الدولة بإطلاق دون تقييدها بوصف «الدستورية». وعبد

(١) م، ن، ص١٩.
(٢) م، ن، ص١٦.

الهادي خلف نفسه يعترف ضمنياً بهذا الإنجاز، وإلا ما معنى قوله إن «الأسرة الحاكمة» قد استخدمت «الدولة» لإجهاض المحاولات الهادفة لتأسيس «الهوية الوطنية» (ص١٦)، فإذا كانت «الدولة» مهمة غير منجزة فكيف تمكنت «الأسرة الحاكمة» من السيطرة عليها واستخدامها كأداة لإجهاض هذه المحاولات؟ ألا يستلزم «استخدام الدولة» أن تكون الدولة موجودة سلفاً؟ وإلا ما معنى استخدام شيء وهو غير موجود أساساً؟ يتصور بعض الوطنيين المعارضين أن إنكار وجود الدولة يعني ممارسة الضغط المعنوي على صاحب السلطة من أجل التعجيل ببناء هذه الدولة، في حين أن هذه النوايا الطيبة عادة ما تنتهي إلى نوع من التبرير غير المقصود لابتلاع الدولة، فانعدام الدولة يعني انعدام الملكية العامة لمجال الدولة وخيراتها، الأمر الذي يعني أن هذا المجال وخيراته العامة متاحة أمام الكسب البشري الشخصي من خلال استملاكه والانتفاع الخاص بها. وفي المقابل فإن الإصرار على وجود الدولة ينطوي على دفاع عن الملكية العامة لهذا المجال وخيراته العامة.

لقد كان «بناء الدولة» حدثاً أساسياً وحاسماً في تاريخ البحرين، كما كان لهذا الحدث تداعيات جمّة، فكأن الأرض قد زلزلت من تحت أقدام الناس، وكُتِب على الإنسان البحريني الحديث (حكاماً ومواطنين) أن يتكيّف مع وضع إداري وتنظيمي جديد ومختلف عن كل أشكال التنظيمات السابقة، والأهم أنه تنظيم حيادي وشامل لكل مجالات الحياة. ويصف ناصر الخيري إصلاحات العام ١٩٢٣ بأنها «فاتحة عصر سياسي جديد بالنسبة إلى البحرين، وبداية انقلاب مهم في شكل الحكومة

ونظامها ومبدأ انقسام الأهالي إلى وطنيين وأجانب وخارجية وداخلية»[١]. وتظهر تجليات هذا الانقلاب في ما طرأ على «نظام السلطة» من تحوّل، وهو التحوّل الذي ألغى، بحسب فؤاد خوري، «نظام المقاطعات» و«تغيير نظام السلطة» حيث تحوّلت «أشكال التفاعل بين مجموعات القبائل والفئات المدينية والفلاحية، وباختصار تحوّل نظام السلطة من التنظيم القبلي إلى الحكم القبلي»[٢]. وبحسب خوري نفسه فإن «القبائل» استطاعت أن تتكيّف مع «التنظيم البيروقراطي الجديد»، إلا أن الفشل العام في تحقيق التوافق مع الجميع داخل هذه الدولة قادها إلى السيطرة على «التنظيم البيروقراطي الجديد»، وهو الأمر الذي عطّل أية إمكانية لتحقيق التوافق العام داخل الدولة من قبل الجماعات الأخرى؛ لأن سيطرة طرف ما على الدولة/ «التنظيم البيروقراطي الجديد» تعني تفريغ هذا التنظيم من حياده الضروري الذي يسمح للآخرين بالاستفادة من خدماته وخيراته العامة دون تمييز ودون الشعور بأنهم غرباء وطفيليين يتحصّلون على هذه الخدمات والخيرات لا على أنها «حق دستوري» بل بوصفها مناً وتكرّماً.

وتتمثل واحدة من التجليات المهمة لهذا العصر السياسي الجديد الذي يتحدث عنه ناصر الخيري في تنازع الولاءات الذي سبّبه قدوم كيان سياسي جديد محتاج إلى ولاء من نوع جديد اسمه الولاء السياسي للدولة. وقبل هذا كانت الانتماءات الطائفية (الشيعية والسنية) هي الولاءات الأولية

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٤١٦.
(٢) القبيلة والدولة في البحرين، ص٣٦٠.

للأهالي[١]. وفي بادئ الأمر لم يكن هناك تمزّق حقيقي بين الولاء الأولي للطائفة والولاء الناشئ المستجدّ للدولة؛ لطراوة هذه الدولة أولاً، ولأنه لم يكن هناك ما يستثير هذا التنازع في الولاء أساساً. والمفارقة هنا أنه مع نشوء الدولة فإن التنازع الذي حكم الولاءات حتى أواخر السبعينات هو التنازع بين الولاء للطائفة من جهة، والولاء للهوية الوطنية من جهة أخرى. وفرق بين الولاء للهوية الوطنية والولاء للدولة. ويظهر الفرق حين نعرف أن الذي كان يدافع عن الهوية الوطنية ويدفع باتجاه «استئصال» ولاءات الأهالي الأولية لم تكن الدولة أو رجالاتها، بل هم زعماء الحركة الوطنية المعارضون ابتداء من الخمسينات. واللافت حقاً أن عبد الهادي خلف يمثل استمراراً لخط هيئة الاتحاد الوطني لا من حيث إنه كان ينتمي إلى تيار سياسي راديكالي تحدّر من الهيئة بعد حلّها في العام ١٩٥٦ فحسب، بل لكونه يتعامل مع الهوية الوطنية بمنطق ذرائعي بوصفها هوية وسيطة أو هي وسيلة لتحقيق مهام أخرى «غير منجزة». والفرق بين الاثنين أن عبد الهادي خلف يحدد المهمة غير المنجزة في «بناء الدولة»، في حين كان عبد الرحمن الباكر، أبرز قادة الهيئة، يحدد هذه المهمة في بناء «الوحدة القومية العربية». وبهذا المعنى كانت هيئة الاتحاد الوطني بمثابة تسوية مثمرة ومعقولة آنذاك بين ولاءين غالبين هما: الولاء الطائفي والولاء القومي. وفي حالة كهذه فإن الولاء الوطني يصلح كتسوية بين الاثنين، فهو ولاء يقرّب

---

(١) الولاءات الأولية primordial loyalties مصطلح استخدمه الأنثروبولوجي الأمريكي كليفورد غيرتز للإشارة إلى الروابط والمشاعر الأولية التي تقوم على روابط القرابة، القبيلة، العادات، اللغة، المنطقة، الدين، العرق. انظر: الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٣٤.

من حدة الافتراق الحاد والكبير بين الانتماء إلى الطائفة، والانتماء إلى القومية.

لقد كان لهذه التسوية دوراً كبيراً في امتصاص التداعيات السلبية التي خلقتها فتنة محرم ١٩٥٣، إلا أنه من المؤكد أن «بناء الأمة» لم تكن هي المحصلة النهائية لهذه التسوية ولا لما تلاها من سياسات الصهر أو الاندماج الوطني التي اتبعتها الحركات الوطنية في الستينات والسبعينات. وبدل «بناء الأمة» وخلق «المجتمع المتراص» صار الانتماء الوطني بمثابة «انتماء أولياً» ينضاف إلى الانتماءين الغالبين: الانتماء الطائفي الشيعي، والانتماء الطائفي السني. وبمعنى آخر أصبح الوطنيون جماعة، أو فريقاً إضافياً يتواجه مع سلطة الاستعمار (أيام الحماية البريطانية) والحكومة من جهة، ويتنافس مع الجماعات الشيعية والسنية المحافظة من جهة أخرى. وربما كان التنافس بارزاً إبان الخمسينات بين الوطنيين (من أعضاء الجماعة المدنية الثالثة) والأعضاء المتدينين المنتمين في الطائفة السنية (جماعة الإخوان المسلمين في المحرق)، إلا أن هذا التنافس أصبح تشاحناً خطراً إبان السبعينات حين تواجه هؤلاء مع الأعضاء المنتمين في الطائفة الشيعية داخل البرلمان وخارجه. وفي انتخابات ٢٠٠٦ بدا واضحاً أن هناك جماعة شيعية (الشيعة المنتمون إلى الطائفة)، وجماعة سنية (السنة المنتمون إلى الطائفة)، وجماعة وطنية (شيعة وسنة لا منتمون). وقبل هذا سبق لهذه الجماعات الثلاث أن تنافست في انتخابات مجلس الطلبة بجامعة البحرين، والانتخابات النقابية، وانتخابات اتحاد العمال.

لم تؤسس هذه الجماعة الوطنية أمة متجانسة لصلابة الولاءات الأولية من جهة، ولإيمانها المفرط بضرورة تحقيق الانصهار والاندماج الوطني

بأي ثمن من جهة أخرى. وقد كان هؤلاء أوفياء لعصرهم بامتياز، وهو العصر الذي هيمنت عليه أطروحات التحديث السياسي وأدبيات التنمية السياسية، وكلها تنطلق من تسليمها المطلق بأن التحديث السياسي يعني الاندماج الوطني، وأن هذا الاندماج يستلزم استئصال الروابط والولاءات الأولية المستندة إلى الطائفة. وبدون هذا الاستئصال يتعذر تحقيق الاندماج الوطني، ومن ثم تصبح مهمة بناء الدولة مهمة غير منجزة، وأكثر من هذا، فإن هذه الأطروحات وأدبياتها تؤكد أن الاندماج الوطني ليس الشرط الضروري لبناء الدولة فحسب، بل هو الشرط اللازم لبناء الديمقراطية. وعلى هذا ينبغي أولاً تغيير المجتمع لتصبح بعد هذا مهمة بناء الدولة والديمقراطية مهمة منجزة أو قابلة للإنجاز[١].

والحاصل أن المجتمع لم يتغيّر، وأن هذه الولاءات الأولية استثيرت بقوة فازدادت صلابة وتجذّراً. وبحسب آرنت ليبهارت فإن هذه واحدة من العواقب الخطرة التي تسببت فيها النصائح الخاطئة التي قدّمتها أدبيات التنمية السياسية للدول الجديدة. فلما كانت الولاءات الأولية شديدة الصلابة «فمن المستبعد أن تنجح أية محاولة لاستئصالها، لا بل إن من شأن محاولة كهذه أن تؤدي إلى نتائج عكسية وربما نشّطت التماسك القطاعي [الفئوي] الداخلي والعنف بين القطاعات بدلاً من التماسك الوطني»[٢]. وهذا بالفعل

(١) انظر نقداً لهذه الأطروحات في: «الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد»، ص٣٦ ـ ٤٥.

(٢) م.ن، ص٤٥. وانظر: أمحمد مالكي، مستقبل الديمقراطية التوافقية في المغرب، (مجلة المستقبل العربي، ع: ٣٣٤، ديسمبر ٢٠٠٦)، ص٩٨.

هو ما حصل في البحرين حيث أدت محاولات الصهر الوطني إلى تنشيط التماسك الداخلي للطائفة الشيعية في بادئ الأمر، وهي التي تواجهت مع دعاة «الصهر الوطني» مواجهة عنيفة اختلط فيها الديني بالأيديولوجي بالاجتماعي بالسياسي.

ومع كل هذا، ينبغي أن نعترف بأن أثمن إنجاز ثقافي واجتماعي تمكنت جماعات الوطنيين من تحقيقه في تاريخ البحرين الحديث إنما يتمثل في حجاجهم القوي والمقنع الذي دار حول الانتماء الطائفي. ووفقاً لهذا الحجاج فإن الهويات الطائفية هويات اعتباطية واصطناعية ويدخل فيها عامل الاحتمال والصدفة التاريخية بقوة، وأنها ليست كيانات طبيعية وغير قابلة للتحويل والتغيير، بل ثمة أفق أوسع من الطائفة، وهناك دوماً إمكانية متاحة للخروج ولقدرٍ من الاختيار، وبتعبير سعيد سيف (الاسم الحركي لعبد الرحمن النعيمي) فإن «انقسام شعبنا إلى شيعة وسنة إنما هو إرث تاريخي»[1] قوي وضاغط، إلا أن المرء قادر على التحرر منه.

لقد كانت خيارات الناس محصورة بين أمرين لا ثالث لهما إلا التحوّل بينهما: إما أن تكون شيعياً وإما أن تكون سنياً، وبفضل الوطنيين أصبح هناك خيار ثالث لا هو سني ولا هو شيعي، بل وطني، والوطنية هنا هوية ثقافية ثالثة اعتباطية كالأوليين، إلا أن المرء يختارها، عادةً أو هكذا يفترض، بوعي وبملء إرادته. ولكي نكون أكثر دقة ينبغي أن نشير إلى أنه كان هناك قدر من الاختيار عند الناس، إلا أنه قدر ضئيل جداً. وقد تمثّل

---

(١) سعيد سيف، مساهمة في الحوار حول الحركة الدينية، (دار حوار للطباعة والنشر، ١٩٨٧)، ص١٢٦.

هذا القدر الضئيل من حرية الاختيار في حالات الخروج على المذهبين معاً واعتناق دين آخر، وهو ما عملت عليه إرساليات التبشير الإنجيلية، ونجحت في استقطاب حالات محدودة جداً. ومن جهة أخرى كان هناك هامش محدود جداً يتيح للأفراد حرية تبديل المذهب والتحول بين الطائفتين، بحيث يصبح السني شيعياً، والشيعي سنياً. وبحكم أن الطائفتين كانتا تعيشان في عزلة اجتماعية شبه كاملة، فإن تاريخ البحرين لم يعرف حالات تبديل المذهب إلا بعد الثلاثينات حيث زالت العزلة الاجتماعية، واختلط السنة والشيعة في مدارس مشتركة ومواقع عمل موحدة. ومع هذا كانت حالات تبديل المذهب قليلة ومحدودة، وبحسب محمد الرميحي فإن «هناك فئة قليلة تتحول من مذهب إلى المذهب الآخر، وفي الغالبية ـ رغم صغر العدد أصلاً ـ فإنهم ـ غالباً ـ سنة يتحولون إلى المذهب الشيعي»[١]. ومن اللافت أن واحدة من أقدم حالات تبديل المذهب جرت في العام ١٩٣٤م ومن شخص من أفراد الأسرة الحاكمة، وذلك حين تشيّع «الشيخ محمد بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب آل خليفة ـ الذي كان يطلق على والده لقب (الوزير) للشيخ عيسى بن علي»[٢].

لقد تمكّن الوطنيون من إحداث شقوق في جدار الطوائف، مما سمح بخروج أفراد من هذه الطوائف، لا كما يحدث في حالات تبديل المذهب، بل صار بإمكان المرء ألا يكون سنياً ولا شيعياً، بل «وطنياً» أي عضواً «لامنتمياً» لهذه الطائفة المذهبية أو تلك. لقد كان الأهالي يتعاملون

---

(١) البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٥٨.

(٢) م، ن، ص٣٦٠، هامش رقم ١.

مع هوياتهم الطائفية كما لو كانت قدراً محتوماً، أو كياناً طبيعياً وأبدياً لا تبديل له ولا تحويل. وبفضل تدخّلات الوطنيين أصبح من الممكن التفكير في الانتماء الطائفي على أنه ضرب من الانتماء يكتسبه المرء بالصدفة التاريخية تماماً كما يولد المرء في زمن بعنيه، وفي مجتمع معين فيكتسب، بالصدفة وبحكم التنشئة، لغته وعاداته وطرائق السلوك والتفكير السائدة فيه. سيبقى هذا الإرث المكتسب بالصدفة الاعتباطية حاضراً بدرجات مختلفة، إلا أنه من المؤكد أن الطبيعة ـ وكذا الشأن مع القدر بوصفه حتمية مقدسة ـ لم تجبر أحداً على أن يكون سنياً أو شيعياً. هذا ما نجح الوطنيون في إدارة حجاج قوي ومقنع بشأنه. وهو، كما قلت، أثمن إنجازاتهم التي عرفها النصف الثاني من القرن العشرين.

يجادل دعاة الانصهار والاندماج الوطني بأن «الإثبات النهائي لنجاح الاستيعاب هو التزاوج بين العرقيات [والطوائف] على نطاق واسع عبر الحدود العرقية [والطائفية] السابقة، والذي يؤدي أولاً إلى طمس المعالم الخالصة المميزة للعرقيات [والطوائف] المختلفة، ثم تكون المرحلة التالية هي اقتلاع الجذور العرقية [والطائفية]»[١]. وهذه مجادلة في محلها، إلا أن علينا أن نعترف كذلك بأن وقوف هؤلاء اللامنتمين وجهاً لوجه مع الطوائف التي خرجوا منها قد جعل منهم جماعة ذات حدود انتماء غير مرنة ولا جامعة، بل كانت إقصائية في بعض الأحيان، والنتيجة أننا لم نشهد حالة من التزاوج الواسع بين السنة والشيعة. نعم هناك حالات تزاوج متفرقة هنا وهناك، إلا أن هذه الحالات المتفرقة لم تكن من القوة بحيث «تؤدي

---

(١) تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٢١.

إلى طمس المعالم الخالصة والمميزة للطوائف»، ومن المفارقات المؤلمة أن هذه «المعالم» ازدادت وضوحاً ونزعت بقوة نحو النقاء والتفرّد، في حين انتهت حالات التزاوج المتفرقة إلى تطوير معالم جديدة لجماعة الوطنيين الجديدة؛ والسبب أن هؤلاء كانوا يتزاوجون فيما بينهم زواجاً مغلقاً أيديولوجياً: يساري يقترن بيسارية، وقومي يقترن بقومية، ولاحقاً ليبرالي يقترن بليبرالية، مما يعني أن هذا الزواج كان داخلياً أي يجري داخل حدود الجماعة، وأحياناً داخل حدود التيار الأيديولوجي والتنظيم السياسي، مثله كمثل حالات التزاوج الداخلية المغلقة التي تحدث بين الشيعة أو بين السنة. وعلى هذا استمر الزواج الداخلي بين الشيعة، وكذا بين السنة، وأضيف إليهما زواج داخلي آخر لكنه يجري بين الوطنيين. لم يكن هذا النوع من التزاوج علامة على تقبل الآخر المختلف، لأنه زواج داخلي مغلق ينعقد بين متشابهين، كل الفرق أن زواج الشيعة والسنة الداخلي كان ينعقد بين متشابهين طائفياً، وهذا ينعقد بين متشابهين أيديولوجياً. إلا أن هذا زواج داخلي مغلق وذاك زواج داخلي مغلق، ولا فضيلة له إلا في كونه يمثّل خرقاً لحدود الطوائف. وكان يمكن أن يكون فضيلة كبرى لو تزوج الوطني (السني اللامنتمي) شيعية منتمية، أو حين يتزوج الشيعي اللامنتمي سنية منتمية، أو حين يتزوّج القومي العروبي مواطنة من أصول إيرانية (عجمية) أو هندية. هذا هو الزواج الخارجي الذي يؤمن بالتعايش السلمي وقيم التعددية الثقافية والتسامح مع الآخر. لأن التسامح هو في أن أتقبل الآخر كما هو أي بوصفه آخر مختلفاً، أما أن أتقبله بعد أن يتحوّل ليكون على شاكلتي فهذا أبعد ما يكون عن حقيقة

التسامح، بل هو أشبه بحالة شيعي يقترن بسنية ولكن بعد أن تتشيّع، أو سني يقترن بشيعية بعد أن تتسنن. فليس هذا من التسامح في شيء، لأنك هنا تتقبل من هو شبيه لك في الطائفة. وكذلك لم يكن في زواجات الوطنيين من التسامح إلا قليلاً، لأنها كسابقاتها تنطوي على تقبل لمن هو شبيه في الأيديولوجيا. هذا يعني أننا لم نذهب بعيداً في تعزيز قيم التعايش والتعددية. نعم، تقدمنا خطوة، إلا أنها خطوة سارت على هدي آثار الأقدام التي خرجت منها أو عليها. وما هذا إلا من تأثير طبائع الهوية التي تنزع إلى الانغلاق وترسيم الحدود بين الداخل والخارج باستمرار.

أما النتيجة الأكثر فداحة في كل هذا فهي أن جماعة الوطنيين فقدت كثيراً من مخزونها الثمين كقوة تقريب وتلطيف من حدة الانقسامات بين الجماعات المتنافسة؛ لأنها، ببساطة، أصبحت جماعة متنافسة ومنخرطة في الصراع مع بقية الجماعات من أجل تحقيق مكاسبها «المشروعة». ويبدو أن هذا مصير ينتظر كل المحاولات الوطنية التي تنطلق من الإيمان بضرورة المجابهة واستئصال الانتماءات الأولية داخل الدولة، وذلك بدلاً من التصالح والتوافق مع هذه الانتماءات، والعمل من الداخل وبقدر المستطاع من أجل معالجة الشرور والإفرازات السلبية التي يفرزها هذا النوع من الانتماءات من قبيل الانغلاق والتعصب المفضي إلى التنازع والصراع الجماعي داخل الدولة، أو على الدولة وخيراتها ومنافعها العامة.

لقد أنجز الوطنيون مهمة كبيرة وهي فكّ احتكار الطائفتين (السنية والشيعية) لانتماءات الأهالي، إلا أن اختلاط السياسي بالثقافي قد حمل الوطنيين على تكرار خطأ الآخرين، وهو التوهم بأن «الانتماء

الأيديولوجي» إلى القومية أو إلى اليسار هو هوية نموذجية وتقدمية وحتمية لا محالة، وأنها ستتمكن مع الزمن من تذويب الولاءات الأولية وطمس معالم الهويات الفرعية. وغاب عن هؤلاء أن معضلة الهوية لا تكمن في الانتماء الطائفي، وأنها لا تُحلّ من خلال تحويل الأهالي من انتماء إلى آخر أوسع أو أكثر ضيقاً، بل إن الأزمة ترجع من الأساس إلى الهوية ذاتها، أية هوية طائفية كانت أم أيديولوجية أم قومية؛ لأن الهوية بحد ذاتها كيان ينزع إلى الانغلاق والانكفاء على الذات والسعي لترسيم حدود ما ينتمي إليـ«نا» وما ينتمي إليـ«هم»، وهذه حدود يجري ترسيمها بصرامة لتمنع الاختلاط مع الهويات الأخرى «الملوثة». هذه طبائع الهوية سواء كانت طائفية أو وطنية أو قومية أو عرقية أو دينية. أما على الصعيد السياسي فإن الانتماءات الطائفية بحد ذاتها، بحسب آرنت ليبهارت، لا تهدد استقرار المجتمعات التعددية، بل إن الذي يهدد هذا الاستقرار هو «إخفاق المؤسسات الوطنية في الاعتراف الصريح بالانقسامات والمصالح الطائفية القائمة وحسن التعامل معها»[١].

أما أكبر التباس وقع فيه خطاب النخبة الوطنية فيتمثل في الخلط بين الهوية الثقافية والهوية السياسية، أو بين الوطنية الثقافية والوطنية السياسية. ففي الوطنية الثقافية يكون المشترك بين الناس هو التاريخ الموحد والتقاليد والعادات والقيم الثقافية المشتركة التي تؤلّف هوية الناس الثقافية، في حين أن الوطنية السياسية تقوم على أن المواطنين يتقاسمون الحقوق والقيم السياسية والمدنية الموحدة. فإذا كان الناس يتوحّدون في الوطنية الثقافية من

---

(١) الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٢١٨

خلال اشتراكهم في هوية ثقافية موحدة، فإن المواطنين يتوحّدون في الوطنية السياسية بحكم أنهم يشتركون في قيم وحقوق سياسية ومدنية موحدة. أما الفرق فيظهر في كون الأولى تستلزم أن يتخلّى المرء عن هويته الثقافية ويندمج في هوية ثقافية جديدة إذا ما أراد أن يتمتع بكامل حقوقه السياسية والمدنية. فإذا كنت تركياً أو إيرانياً أو هندياً في دولة عربية وأردت التمتع بكامل حقوقك السياسية والمدنية فالمطلوب أن تبدّل جلدك وتتحول لتصير عربياً. والأمر ذاته ينسحب على كل امرئ مختلف في دولة إسلامية (شيعية أو سنية) أو مسيحية. أما النسخة المتطرفة من الوطنية الثقافية التي تقوم على المطابقة بين الهوية السياسية والهوية الثقافية، فتظهر حين تفترض هذه الوطنية أن كامل محتويات الثقافة من لباس ومأكل وعادات هي جزء من الهوية الوطنية وربما جرى التعامل مع أية مخالفة لهذه الثقافة على أنها «خيانة وطنية»!

وترتب على هذا الالتباس خلط آخر بين مفهوم «الاندماج» ومفهوم «الإلحاق»، فالاندماج الذي يقوم على اصطفاء ثقافة بعينها وإعطاء الأولوية لدينها ولغتها وتاريخها ليس اندماجاً، بل نحن في حقيقة الأمر أمام نوع مقنّع من «الإلحاق الثقافي» annexation [1] الذي تشكو منه الأقليات والجماعات المهمّشة باستمرار، أي أن ثمة هوية مصطفاة سلفاً، والمطلوب هو إضافة وإلحاق الآخرين بها لا صهر الجميع في هوية جديدة تتألف من مجموع هذه الهويات المتنوعة.

---

(١) انظر: تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٢٤.

أما في الوطنية السياسية ـ ويسميها البعض الوطنية المدنية أو الوطنية الدَولية[١] statist (من كلمة دولة)، ولاحقاً سوف نصطلح على تسميتها بالوطنية الدستورية كما يذهب يورغن هابرماس ـ فإن من حق المواطن أن يحتفظ بهويته الثقافية، وفي الوقت ذاته تكون له كامل حقوقه السياسية والمدنية ضمن الدولة التي يتمتع بجنسيتها.

وفي هذا السياق تمثل إصلاحات العام ١٩٢٣ نقطة انطلاق مهمة في هذه المهمة العسيرة والمتعثرة: تأسيس الوطنية المدنية ومن ثم إنجاز التوافق داخل الدولة، وذلك من خلال تأكيد هذه الإصلاحات على طابع التنظيم البيروقراطي الجديد العام والحيادي. ولقد عبّر المقيم السياسي الكولونيل تريفور عن مقصد هذه الاصلاحات التي صارت «مستوجبة» في العام ١٩٢٣ بقوله: و«المقصد من ذلك إجراء حسن السلوك والمساواة والعدالة المرضية في حق الجميع»[٢]. ويتطلب إنجاز المساواة والعدالة المرضية في حق الجميع أن يكون الجهاز المكلَّف بهذه المهمة ـ وهو هنا جهاز الدولة ـ حيادياً تجاه الجميع؛ لأن التمييز هنا يعني الانحياز من قبل الدولة لصالح جماعة ما دون سائر الجماعات. ولأن الدولة حديثة النشأة

---

(1) Jan-Werner Muller, **Three Objections to Constitutional Patriotism**, (Constellations Volume 14, No.2,2007), P.198.

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٤٣٠. وسبزآباد ورجال الدولة البهية، ص٥٧٨. ويذكر المعتمد البريطاني الميجور ديلي أن «الإصلاحات المطلوبة هي مساعدة حكومة البحرين في فرض الضرائب دون تمييز أو تحيز على جميع الفئات»، والأهم من الضرائب هو «العدالة والمساواة بين السنة والشيعة»، سبزآباد ورجال الدولة البهية، ص٤٨٧ ـ ٤٨٨.

كانت غير مستعدة للدخول في مواجهة خاسرة لاستئصال ولاءات الأهالي الأولية (الولاء للطائفة)، فقد عمدت إلى مأسسة هذه الولاءات من خلال تأسيس مؤسسات رسمية ذات درجة عالية من الاستقلال لكل طائفة في إدارة شؤونها الدينية الخاصة، فأنشأت محكمة شرعية جعفرية وأخرى سنية، ودار للأوقاف الجعفرية وأخرى للأوقاف السنية، وتجاوز الأمر هذا القدر إلى توفير درجة عالية من استقلال كل طائفة بإدارة شؤونها المدنية مثل التعليم حيث كانت هناك في بادئ الأمر لجنة أهلية جعفرية تشرف على مدرستي الشيعة (المباركة العلوية والجعفرية)، ولجنة أهلية خيرية سنية تشرف على التعليم في مدرستي السنة (الهداية في المحرق والمنامة، ويُذكر أن الهداية كانت توصف في أيام التأسيس الأولى بأنها «مدرسة دينية»)، واستمر الحال على ما هو عليه من استقلال وانقسام إلى أن جرى توحيد المدارس حين تحوّل التعليم النظامي من الإشراف الأهلي إلى الإشراف الحكومي المباشر، وذلك في العام ٣٢/ ١٩٣٣ حيث تم دمج اللجنتين السنية والجعفرية، وأصبح التعليم تحت إشراف الحكومة مباشرة. ويذكر بلجريف في مذكرات يوم الثلاثاء ٨ يناير ١٩٣٥ أنه كان هناك «محاولة لدمج محكمة السنة مع الشيعة»[١]، إلا أنها محاولة انتهت إلى الفشل.

هناك من ينتقد هذه الدرجة العالية من الاستقلال الطائفي في إدارة الشؤون الدينية الخاصة، ويرى أن هذا الاستقلال قد عمّق الانقسام الطائفي بين الشيعة والسنة. وهذا صحيح لأن استقلال كل طائفة بإدارة شؤونها

---

(١) تشارلز بلجريف: السيرة والمذكرات، ص٣١٦.

الخاصة يعني أن الهوية الطائفية صارت جبرية ولا فكاك للإنسان منها، ومن المهم أن نشير إلى أن هذه الحالة لم تعمّق الانقسام الطائفي فحسب، بل هي مرشّحة بقوة لخلق انقسامات جديدة داخل كل طائفة بسبب التنافس الذي ينشأ عادة بين الجماعات الفرعية من أجل الاستحواذ على هذه الإدارات. وتجدر الإشارة إلى أن هذا أهم انتقاد يوجّه إلى الديمقراطية التوافقية والتعددية الثقافية على وجه العموم، فبحسب المتحفظين على هذين النموذجين، وهم عادة ليبراليون ويساريون وقوميون[١]، فإن التعددية الثقافية لا تعني لديهم إلا «الطائفية والتعصب الديني وضيق الأفق والتعصب الشوفيني، ويذهبون [إلى القول] بأن من يعارض الاندماج إنما يريد للمجتمع أن يتفسخ أو أنه يخاطر بذلك»[٢]. أما التوافق فإنه «يصبح بعد فترة من الفترات عقبة أساسية أمام عملية التحوّل الديمقراطي ذاتها، إذ إن هذه الدينامية تصطدم بممانعات أو حواجز جرى ترسيخها» عبر هذا التوافق الذي اعترف بهذه الحواجز، بل «خلّدها وأبّدها عندما أعطاها اعترافاً

---

(١) تتفق هذه الأطراف، على ما بينها من اختلافات جذرية، في رفض التعددية الثقافية والديموقراطية التوافقية، أما الليبراليون فإنهم لا يتقبلون أن تكون الجماعة حقيقة مهمة وذات اعتبار ولا تقل أهمية عن حقيقة الفرد وحقوقه وحرياته، وهم يؤمنون بأن حقوق الإنسان تستهلك بصورة فردية لا جماعية متغافلين عن الحقيقة التي تقول بأن الانتماء إلى جماعة ما هو حق فردي أساسي. وأما اليسار فإنه يتأسس على أيديولوجيا أممية ترى أن الطبقة ـ وليست الجماعة والهوية الثقافية أو أي انقسام آخر ـ هي الحقيقة المادية الحاسمة في تحديد انتماء المرء، وأن «العمال لا وطن لهم»، وأن الصراع الحاسم هو الصراع الطبقي ضد العدو الطبقي في كل أنحاء العالم. في حين يرى القوميون أن التعددية الثقافية عبارة عن وصفة جاهزة للتشرذم وتمزيق «الأمة» الموحدة.

(٢) تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٢١.

شرعياً وقانونياً»[١]. ولهذا يطالب هؤلاء بأن تكون الديمقراطية التوافقية مرحلة انتقالية أولية في عملية التحول الديمقراطي، وينبغي، لهذا، أن تتأسس على أسس «العدالة الانتقالية»[٢]. وبحسب هذا النقد فإن العيب الأخطر في التوافق أنه ينتهي إلى نوع من «المحاصصة الطائفية» التي تقوم على مكافأة الزعامات السياسية الممثلة لهذه الطوائف، وإلى بروز فئة الانتهازيين free riders الذين لا يشهرون انتماءهم الطائفي إلا إذا شعروا بوجود منافع ومزايا تنتظرهم. فهم، بحسب التسمية الإنجليزية، ركاب أحرار ينتفعون بأنشطة الآخرين دون أن يشاركوا فيها.

كل هذا صحيح، إلا أن الصحيح أيضاً أن الإدارة الحكومية بهذا العمل قد ضمنت تحييد مصدر مهم من مصادر تهديد النظام الجديد، وهو التنافس الطائفي على الدولة بغية توظيفها لصالح إدارة الشؤون الدينية للطائفة الأقوى دون الآخرين. وكان يمكن أن تكون العواقب كارثية فيما لو أعطيت الطوائف درجة عالية في إدارة شؤونها المدنية (التعليم والصحة والبلدية...)، لا لأن هذا سيخلق عزلة اجتماعية شبه كاملة بين الطائفتين فحسب، بل لأنه سيخلق مطابقة خطرة في البلاد وهي المطابقة بين الطائفة والأسرة الحاكمة، لأن الشيخ عبد الله بن عيسى آل خليفة هو من كان يرأس الإدارة الخيرية للتعليم في الجانب السني. ولو قُدِّر لهذا الحال أن يستمر لكان الوضع الطائفي متأزماً بصورة أشدّ مما كان عليه.

لقد أنهت عملية دمج التعليم هذا الخيار الموسوم بالأزمات، وأصبح

---

(١) رضوان زيادة، **الديمقراطية التوافقية كمرحلة أولية في عملية التحوّل الديمقراطي في الوطن العربي**، (مجلة المستقبل العربي، ع: ٣٣٤، ديسمبر ٢٠٠٦)، ص٨٩.

(٢) م، ن، ص٩٤.

الخيار مركّزاً على تأسيس «مجال عام»، تديره الدولة وتشرف عليه من خلال مؤسسات وقوانين وتنظيمات إدارية شاملة وحيادية في الوقت ذاته. إلا أن هذا الخيار يتعرّض لانتكاسات في كل عقد من الزمان. وأتصور أنه ليس ثمة من فرصة ممكنة لبلوغ هذا الخيار مستقره الأخير إلا بعد إنجاز عملية التوافق العام داخل الدولة، ونجاح التوافق مرهون بمراجعة حقيقية لجملة المعوقات التي تقف في وجه بناء «دولة المواطنة الدستورية التوافقية» بوصفها الإطار الأكثر جدوى لتحقيق التوافق بين الجماعات والقوى. وسوف تقودنا هذه المراجعة إلى المضافرة بين ثلاثة نماذج نظرية بينها الكثير من التشابه: الأول هو ما يسميه آرنت ليبهارت وآخرون بـ«الديمقراطية التوافقية» consociational democracy، والثاني هو ما يسميه يورغن هابرماس بـ«الوطنية الدستورية» constitutional patriotism، والثالث هو ما يسميه شارلز تايلور بـ«التنوع العميق» deep diversity.

لقد قدّم آرنت ليبهارت مفهوم الديمقراطية التوافقية في العام ١٩٦٩، واستمر ينظّر لهذا المفهوم طوال ثلاثة عقود. وفي العام ٢٠٠٠ كتب مقالة اعترف فيها بأن كتاباته تبدو متناقضة وتسبب نوعاً من التشويش بين القراء، إلا أنه يشدّد على أن «البديل التوافقي» هو الأكثر ملاءمة للمجتمعات التعددية، وحيثما يوجد اختلاف عميق فإن هذا البديل هو الصيغة الأكثر ملاءمة. لأن هذا البديل يتحاشى استثارة الولاءات الأولية ذات الصلابة الشديدة والتي لا سبيل إلى استئصالها أو تذويبها، وهو «يقدم طريقة واعدة أكثر لتحقيق الديمقراطية المقرونة بقدرٍ كبير من الوحدة السياسية»[1]، وكما

---

(١) الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٤٥.

أنه يقدّم ضمانة كبيرة لحماية الأقليات التي تشعر بالخطر والتهديد من قبل الأغلبية الحاكمة أو المشرّعة. أما ما يجعل هذا النموذج ملائماً لمجتمع تعددي مثل البحرين فهو أن البحرين دولة صغيرة ومحدودة السكان، وبحسب ليبهارت فإن «لصغر الحجم تأثيرات مباشرة وغير مباشرة على احتمال قيام ديمقراطية توافقية واحتمال نجاحها»[١]. وتقوم الديمقراطية التوافقية على أربع سمات هي: الحكم من خلال ائتلاف واسع، والفيتو المتبادل، والتمثيل النسبي، والاستقلال النسبي لكل جماعة في إدارة شؤونها الداخلية.

أما من يذهب إلى القول بأن هذا النموذج سيصبح عقبة أمام التحول الديمقراطي الحقيقي من خلال تأبيد التنوع الطائفي وتخليده، فإن عليه أن يتذكر أن الخيار في المجتمعات التعددية المتنافسة (كيلا نقول المتخاصمة والمتحاربة) ليس بين الديمقراطية التوافقية والديمقراطية الحقيقية، بل هو بين الانزلاق إلى نزاعات وحروب أهلية أو الانفصال وتجزّؤ الدولة إلى دويلات صغيرة من جهة، وبين تعطيل هذه الخيارات من خلال التوافق الجماعي من جهة أخرى. فبالنسبة لدولة مثل السودان يقترح أحمد الشاهي أن الديمقراطية التوافقية هي الحل المفضل لمشكلة التعددية والتنوع فيه، أما البديل عن هذا النموذج فليس هو الديمقراطية الحقيقية (التمثيلية)، بل

---

(١) م، ن، ص١٠٦. ويرجع السبب وراء هذا إلى أن الدول الصغيرة تشعر دائماً أنها مهددة من قبل الدول الكبيرة، وأن من شأن هذا الشعور أن يوفّر حوافز قوية للحفاظ على التماسك الداخلي والوحدة الوطنية، ثم إن صغر مساحة البلد تسمح بالتقاء الأطراف وممثلي الجماعات، الأمر الذي يسمح بإنجاز التفاهم والتوافق فيما بينهم.

هو انفصال الجنوب والغرب والشرق، وقد «يؤدي هذا الانفصال إلى نشوء دول صغيرة وينتهي الأمر بصراعات لا تعرف نهايةً حول الحدود والموارد»[١]. والذي يقال عن السودان ينطبق بدرجة كبيرة على العراق اليوم. فالبديل عن الديمقراطية التوافقية هناك هو استمرار الحرب الأهلية الطائفية (والعرقية فيما بعد) أو تفكك الدولة المركزية وانفصال الجنوب الشيعي، والوسط السني، والشمال الكردي. وفي الحقيقة هناك دراسات أثبت تجريبياً، وبمقاربات كمية، أن ثمة علاقة وثيقة جداً بين تطبيق الديمقراطية التوافقية وتحقيق السلام الدائم في مجتمعات ما بعد الصراع والحرب الأهلية. ومن هذه الدراسات أطروحة ماجستير قُدّمت في الجامعة النرويجية للعلوم والتكنولوجيا في العام ٢٠٠٤، وتناولت فيها الباحثة هلغا ملمين بننغسبو ١١٨ مجتمعاً من مجتمعات ما بعد الصراع في الفترة بين ١٩٨٥ و٢٠٠٢، وانتهت إلى أن الديمقراطية التوافقية هي أكثر الصيغ السياسية ملاءمة للمجتمعات ذات الانقسامات الحادة، وهي الأكثر قدرة على حفظ السلام الدائم في مجتمعات ما بعد الصراع، كما أنها قادرة على ضمان الاستقرار السياسي في المجتمعات التي تشهد تنافساً حاداً بين الجماعات المختلفة[٢].

---

(١) أحمد الشاهي، الديمقراطية التوافقية في السودان، (مجلة المستقبل العربي، ع: ٣٣٤، ديسمبر ٢٠٠٦)، ص١٢٣.

(٢) انظر:

Helga Malmin Binningsb?, **Consociational Democracy and Postconflict Peace,** (Paper prepared for presentation at the 13th Annual National Political Science Conference, Hurdalsj?en, Norway, 5 - 7 January, 2005).

إلا أن المحذور الحقيقي في الديمقراطية التوافقية يكمن في الجمود الذي يعطل قابلية النظام السياسي للتطور واستيعاب المتغيرات. وعلى هذا، ينبغي التشديد على ضرورة أن يكون هذا التوافق مرناً لا جامداً كالديمقراطية التوافقية في لبنان بحيث يتعرّض النظام السياسي إلى الانهيار أو الانفجار من الداخل تحت ضربات المتغيرات المستجدة والتي لا يستطيع التوافق الجامد أن يستوعبها.

أما النموذج الثاني فهو نموذج «التنوع العميق» عند شارلز تايلور، ويشير هذا المصطلح إلى مجتمعات ذات تعددية ثقافية متجذرة وعميقة. وفي هذه الحالة فإن هذا النوع من المجتمعات لا تتوافق مع نموذج الدولة ـ الأمة على الإطلاق بحكم أن حدود الدولة تنطوي على تنوع عميق في الهويات والانتماءات القومية والدينية والطائفية وغيرها. وبحسب هذا التصور فإن النظام السياسي في هذه المجتمعات ينبغي أن يتأسس على الاعتراف بهذا التنوع والقبول به. ويستخدم تايلور مصطلح «التعددية الثقافية ليشير إلى مجموعة من السياسات العامة التي تمنح الثقافات المختلفة نوعاً من الاعتراف الرسمي»[١]. ويستلزم هذا الاعتراف أن تكون المعايير الدستورية والسياسية ملتزمة بالحفاظ على هذا التنوع لا استئصاله[٢]. ويفترض التنوع العميق أن الولاء في الدولة ينبغي أن يتجه إلى قيم ومبادئ يجري التوافق عليها في الدستور، على أن يكون من حق الجماعات أن

---

(1) Brian Barry, Culture & Equality: An Egalitarian Critique of Multiculturalism, (Harvard University Press, 2001), p.22

(2) John Erik Fossum, **Still a Union of Deep Diversity?** (Advanced Research on the Europeanisation of the Nation-State?, P.3.

يكون لها هويتها الثقافية الخاصة، وحس الانتماء إلى جماعات صغرى أكثر اندماجاً من خلال كيان الدولة الأكبر. والذي يجعل هذا النموذج قريب من الديمقراطية التوافقية أنه يفترض أن المجتمعات ذات التنوع العميق لا تحتاج إلى «نظام ديمقراطي تمثيلي مؤسس على حكم الأغلبية. فهذا قد يصلح في نموذج الدولة ـ الأمة، في حين أن التنوع العميق مؤسس، بدلاً من هذا، على ديمقراطية المحاسبة audit democracy [١] وكما في الديمقراطية التوافقية فإن نموذج التنوع العميق يفترض أن لكل جماعة حق «الفيتو» على كل القرارات والتغييرات المصيرية مثل تغيير الدستور. ويصرّ تايلور على أن «التنوع العميق» هو الصيغة الممكنة «التي تبقي الدول ذات التعددية موحّدة» [٢].

ولأن الأزمة في البحرين ذات خصوصية متفردة ولا تنحصر في كيفية إدارة الحكم والتشريع في مجتمع تعددي وعميق التنوع، فإن هذين النموذجين قد يكونان قادرين على تجاوز أزمة واحدة وهي أزمة التنافس المحموم بين الجماعات المتعددة على تحصيل القوة وأسبابها داخل الدولة، إلا أن الأزمة الأخرى وهي «أزمة الولاء» تبقى رازحة دون حلّ أو بديل يتجاوزها. ومن هنا يكتسب بديل هابرماس أهميته، فهو يتحدث عن بديل يكمن في «الوطنية الدستورية» أي الوطنية التي لا تقوم على مصادر الوطنية التقليدية المؤسسة على الولاء للهوية الموحّدة والتقاليد واللغة والدين والتاريخ المشترك. وهذا البديل يحيّد هذه الانتماءات، ولهذا

---

(١) م.ن، ص٦.

(2) **Return of the citizen**, P.309

يتحاشى التصادم معها أو استثارتها، بل يمكن للأفراد في هذا البديل أن يطوّروا ما يسميه هابرماس بـ«الهويات ما بعد العُرفية» أو «مجتمعات ما بعد التقليدية»[١].

وبحسب جون فوسوم فإن الوطنية الدستورية، أساساً، هي «صيغة من صيغ الولاء»[٢]، حيث تحدّد الوطنية الدستورية مركز الولاء في مقولات واضحة وهي القيم والمبادئ والمعايير التي ينطوي عليها دستور ديمقراطي. وهذا يعني إغلاق باب الشر الذي يأتي من «أزمة الولاء» حين يكون في صيغة ولاء لمقولات خلافية من قبيل القومية، العرق، الدين، الطائفة، التراث، التاريخ، أسلوب الحياة[٣]. فالدستور هو مركز الولاء السياسي وهو مصدر لإنجاز الإجماع الوطني. وبهذا المعنى فإن الدول تحتاج إلى الولاء، إلا أن هذا الولاء يستلزم أن يكون مركزه أو مرجعيته خارج دائرة الخلاف والتنازع ليكون ولاء موحداً.

ويذكر أن مفهوم الوطنية الدستورية قد ولد في ألمانيا المقسمة بعد الحرب العالمية الثانية، وكان ينظر إليه في بادئ الأمر كبديل هزيل للهوية الوطنية الموحدة (الأمة الألمانية). وفيما بعد توحّد الألمانيتين صار ينظر إلى هذا المفهوم على أنه هامشي وزائد عن الحاجة. إلا أن التسعينات

---

(1) **Three Objections to Constitutional Patriotism**, P.202.

يطور جان ورنر مولر صيغة جديدة من الوطنية الدستورية يطلق عليها «الوطنية الدستورية الكثيفة» Thick Constitutional Patriotism.

(2) Still a Union of Deep Diversity?, P.8.

(٣) انظر:

Jurgen Habermas, **Citizenship and National Identity**, in: Theorizing Citizenship, P.264.

كشفت أن الوطنية الدستورية عبارة عن «وصفة جذّابة» لتأسيس «الرابطة المدنية في المجتمعات التعددية بصورة كبيرة، وفي السنوات الأخيرة صار يطرح على أنه بديل يقدّم مفهوماً واضحاً للاندماج المدني»[١]. ويتحقق الاندماج المدني من خلال توحد ولاء المواطنين في «رابطة مدنية موحدة» وهي رابطة الاشتراك في قيم وحقوق وواجبات مدنية وسياسية موحدة ينص عليها الدستور بما إنه يمثل العقد التأسيسي للمواطنة. وهذا يعني أن الفرد يصبح مواطناً لا من خلال هويته الثقافية أو الإثنية أو الدينية (وإسرائيل استثناء واضح[٢])، ولا بمجرد حصوله على جواز السفر، بل هو يصبح مواطناً إذا تمتع بالمواطنة المدنية، وعندئذٍ يكون «جواز السفر» علامة على هذه المواطنة. ومفهوم الوطنية أو المواطنة المدنية مفهوم قريب من الوطنية الدستورية عند هابرماس، وقد طرحه بريان باري حين تعرّض لإشكاليات دمج المهاجرين في الدول الأوروبية. وهو يرى أن الوطنية المدنية هي بديل ناجح لسياسات الدمج والصهر والاستيعاب؛ إذ ليس المطلوب من أحد أن يتخلى عن هويته الثقافية (دينه وعاداته ولغته وتاريخه...) ليكون مواطناً، لأن المواطنة عبارة عن عضوية سياسية ومدنية في دولة ما، وهي تتحقق حين يتمتع المرء بحقوقه السياسية والمدنية. أما أندرو ماسون فيذهب إلى

---

(1) **Three Objections to Constitutional Patriotism**, P.195.

(٢) بحسب مارك ليلا، فإن معضلة إسرائيل تكمن في أنها دولة مؤسسة على نموذج الدولة ـ الأمة، وهذه جناية ترجع أصولها إلى أزمة الدولة ـ الأمة في أوروبا وإلى تفكير المؤسسين الأوائل للصهيونية حين طرحوا أن خلاص الأمة اليهودية يكون من خلال تأسيس دولة خاصة بهم. انظر:

Mark Lilla, **The End of Politics**, in: The New Republic, 23/6/2003.

القول بأن الديمقراطية الليبرالية لا تحتاج إلى شراكة في الهوية الوطنية الثقافية، بل إلى ما يسميه «حسّ الانتماء إلى الدولة»، وهذا المعنى هو الذي يعنيه باري بالوطنية المدنية. وبهذا المعنى تصبح هذه الوطنية تسوية بين نوعين من الوطنيات: الأولى متعذرة وغير ضرورية وهي الوطنية الثقافية/ الإثنية، والثانية وطنية هشّة وهي ما يسميها باري بـ«وطنية جواز السفر». فإذا كانت الأولى متعذرة وغير ضرورية فإن الثانية لا تصمد أمام متطلبات الوطنية المدنية، وهي التي تنطوي على حقيقة أن المواطن يتمتع بكامل حقوقه السياسية والمدنية، وفي الوقت ذاته يكون مستعداً ليعطي الدولة أكثر من المال والضرائب، فقد يكون القربان المطلوب من المواطن تقديمه للدولة يتجاوز هذا الحد إلى درجة «التضحية برفاهيته، وربما بحياته إذا تطلب الأمر»[١]. وتصبح هذه التضحية «واجباً دستورياً» على المواطن. وبهذا المعنى فإن الوطنية الدستورية/ والمدنية تقوم على معادلة كالتالي: يتحصّل المواطن على حقوقه السياسية والمدنية مقابل تعهده المبدئي بالالتزام بالواجبات الدستورية. وبعد هذا لا يكون المواطن خاضعاً للمساومة على ولائه الوطني. لأن باب الفساد والتأزمات إنما ينفتح حين تنشأ مطالبات بالولاء خارج إطار الوطنية الدستورية هذه. وهذا ما تطرقنا إليه في الفصل الأول، وهو ما ستتكفّل الفصول المقبلة بمناقشته بصورة مفصّلة.

---

(1) Culture & Equality, P.80

الفصل الثالث

معضلة الولاء في الدولة الحديثة

ـ ١ ـ

لكل إنسان في العصر الحديث ولاءات متعددة، دينية أو مذهبية أو قومية أو قبلية أو جهوية أو أيديولوجية. وقبل العصر الحديث كان الولاء يرتكز على كيانات مجتمعية صغيرة وكبيرة كما هو الشأن في الولاء للعائلة، والقرية، والطائفة، والقبيلة، والطبقة، والجماعة الدينية أو الإثنية. وكانت حدود هذا الولاء متساوية في الامتداد مع الكيان المجتمعي نفسه بحيث تمتد حدود الولاءات وتتقلص تبعاً لامتداد هذه الكيانات أو تقلصها. إلا أن التطورات السياسية والاجتماعية في العصر الحديث قد أعادت ترسيم حدود هذا الولاء ليكون متطابقاً مع حدود كيان سياسي جديد اسمه الدولة. وبنشوء الدولة كُتِب على هذا الإنسان أن يلقي بكل ولاءاته القديمة وراء ظهره ليتصدّر ولاء غالب جديد اسمه الولاء الوطني للدولة. يذهب البعض إلى أن تقطيع هذه الولاءات المتعددة شرط أساسي لنشوء الولاء الوطني الموحد للدولة، في حين يتصوّر آخرون أن هذا أشبه بمن يطلب من إنسان أن يقطع رجله اليمنى ليتسنى له الاحتفاظ برجله اليسرى، والحال أنه من الأفضل لهذا الإنسان أن يحتفظ بكلتا رجليه، وأن يسير بفضل هذا باتزان وبصورة مستقيمة.

والحق أن معضلة الولاء ترجع إلى حقيقة مهمة وهي أننا أمام مجتمعات قديمة في قبال دول حديثة. وتترتب على هذه الحقيقة حقيقة

أخرى وهي أن حدود هذه المجتمعات لا تتطابق بالضرورة مع حدود الدول الناشئة، وعدم التطابق هذا هو الذي يجعل الولاء منقسماً بين الدولة والمجتمع الذي قد تمتد حدوده القديمة إلى خارج حدود الدولة، وقد تتقلّص بحيث يتركّز في كيانات مجتمعية صغيرة داخل الدولة، مما يجعل حدود الدولة تنطوي على مجموعة ولاءات صغيرة. وسواء كانت حدود الولاء متقلصة أو ممتدة فإن معضلة الولاء تبقى قائمة لانعدام التطابق بين حدود الولاء وحدود الدولة. وهو المطلب الجوهري للدولة ـ الأمة.

هناك انتقادات جذرية وجهت لكيفية تعامل الدولة ـ الأمة مع الولاءات المتعددة داخل حدودها، وبلغ الأمر بأميتاي إتزيوني، وهو من أنصار الاتجاه المجتمعي، إلى حد المطالبة بضرورة تحويل الولاء من الدولة ـ الأمة إلى الكيانات المجتمعية الصغيرة أو إلى «الهيئات الصغيرة داخل الأمة ولاسيما الهيئات الاجتماعية المختلفة»[١]؛ وحجته في هذا أن الدولة ـ الأمة هي شكل سياسي وإداري حديث العهد، وبوجودها جرى اختزال المجتمع في الدولة، وأن السلام يعم العالم «بقدر ما نفصل بين المجتمع وبين الدولة»[٢].

والثابت أن السلام لا يعم حين يجري الفصل بين المجتمع والدولة، وخصوصاً إذا كانت الدولة هي الكيان الذي يبقي الجماعات متعايشة، وهي الضمانة من انحدار هذه الجماعات إلى منزلق الحروب الأهلية. إلا أن السلام يعم حين يعود كل من المجتمع والدولة إلى طبيعته الحقيقية

---

(١) الخير العام: إشكاليات الفرد والمجتمع في العصر الحديث، ص٢٦٩.
(٢) م، ن، ص١٩.

بحيث يكون المجتمع مجتمعاً لا دولة تشرّع القوانين وتفرضها على الأفراد بقوة الإكراه، وأن تكون الدولة دولة لا مجتمعاً يسعى إلى استيعاب المواطنين المتنوعين ثقافياً بالإكراه وصهرهم داخل منظومة موحدة من التقاليد والمشاعر والهوية والدين والثقافة الأخلاقية والتاريخ، فلا هذا من شأن الدولة ولا ذاك من شأن المجتمع؛ إذ ليس المجتمع دولة، وليست الدولة مجتمعاً، بل لكل منهما طبائعه وخصائصه التي تميزه عن الآخر. وهذا يعني أن المعضلة تبدأ حين يتحول المجتمع إلى دولة، وحين تتحول الدولة إلى مجتمع. ولا تعود الأمور إلى نصابها إلا حين يجري نزع الطابع الدولتي (نسبة إلى الدولة) من المجتمع، ونزع الطابع المجتمعي من الدولة. وحين تجري هذه العملية المزدوجة سيتبيّن أن الولاء للمجتمع يختلف عن الولاء للدولة، وأننا أمام ولاءين ليسا من جنس واحد، مما يعني أن الدولة قادرة على استيعاب أكثر من ولاء مجتمعي داخلها أو حتى يتجاوزها، دون أن يكون في هذا التعدد ما يهدد كيان الدولة واستقرارها. ومع هذا فإن التصادم بين الولاءين أمر وارد وخاصة إذا تعارضت مصالح المجتمع والدولة. إلا أن هذا التصادم لا يقع بين الدولة والمجتمع ـ أو بين الدولة وأي كيان جماعي آخر مثل النقابات والجمعيات ومؤسسات المجتمع المدني ـ إلا إذا كان الولاء للكيان الجماعي من القوة بحيث ينافس الولاء للدولة ويزاحمه. هذا يعني أن المعضلة، في حقيقتها، لا تكمن في تعدد الولاءات الصغيرة داخل الدولة الواحدة، ولا في امتداد الولاءات إلى كيانات مجتمعية تتجاوز حدود الدولة، بل في وجود ولاءات قوية وغالبة وتمتلك من القوة ما يجعلها قادرة على منافسة الدولة

في ولاءات مواطنيها، فبدل أن يخضع المواطن لقانون تفرضه الدولة، إذا به يخضع لقانون أو عرف تسنه القبيلة أو الطائفة أو الجماعة الدينية والإثنية أو اتحاد العمال أو غيرها. هنا بالتحديد تكمن معضلة الولاء في الدولة الحديثة.

ومثل كل الدول الحديثة، فقد نشأت الدولة في البحرين في مجتمع قديم ومنقسم طائفياً بين جماعتين: الشيعة والسنة. مما يعني أن الطائفة كانت هي مركز الولاء الجماعي، وكانت فكرة الولاء المتطابق مع حدود الدولة تفرض على الدولة أن تدخل على خط الصراع لتحويل مركز الولاء من الكيانات الطائفية الصغيرة والكبيرة إلى الدولة الناشئة التي كانت بحاجة إلى نوع جديد من الولاء. إلا أن هذه الحاجة بقيت كامنة طوال فترة الحماية البريطانية، وحين جاء الاستقلال في العام ١٩٧١ جرى تحفيز هذه الحاجة من أجل تأمين نوع من التضامن الجماعي الذي يحمي كيان الدولة الجديدة بعد انسحاب بريطانيا من الخليج. والمفارقة أن تحفيز هذه الحاجة لم يؤمِّن هذا التضامن المطلوب، وانتهى، بدل ذلك، إلى زعزعة الاستقرار وتنشيط علاقات متوترة بين الجماعات والفاعلين السياسيين والاجتماعيين في البحرين، كما كانت له تداعيات سلبية على بنية «الحقل السياسي» برمته. وفي هذا السياق الأخير جرى تنشيط تلك المتاجرة بالولاء والتي كانت مدار الفصل الأول من هذا الكتاب، حيث صار الولاء سلعة معروضة قابلة للبيع والشراء، وأصبح الولاء هو المقابل الذي ينبغي أن يدفع من أجل التحصّل على منافع وامتيازات خاصة خارج صيغة التعاقد الدستوري. وكانت عاقبة هذا التسليع للولاء أنه جرى تحول بعض الجماعات إلى

«جماعات وظيفية متحوسلة»[١] لا قيمة لها إلا بما تؤديه من وظيفة «بيع الولاء»، وصار العضو في هذه الجماعات «إنساناً ذا بعد واحد يمكن اختزال إنسانيته إلى هذا البعد أو المبدأ الواحد، وهو وظيفته»[٢]، وفي حالتنا يكون الولاء هو الوظيفة المنوطة بالعضو الموالي.

تعرّف الوطنية بأنها «حالة وجدانية» تعبّر عن نفسها من خلال مظاهر الانتماء إلى الوطن وترابه وسيادته، وعادة ما تكون هذه الحالة الوجدانية محاطة بهالة من التقديس للوطن. والتقديس أبعد ما يكون عن المصالح والمآرب الانتهازية. إلا أن ظهور الموالاة يعني أن زمن التقديس انتهى، وحلّ التسليع محله. وفي التسليع تعطى للولاء قيمة تهبط وتعلو بحسب الظروف ومتطلبات العرض والطلب. وفي حال صار الولاء ذا قيمة عالية فإنه يكون «من مصلحة الفرد أن يظهر مشاعر وطنية أعلى من حجمها الطبيعي»[٣]؛ وذلك ليحظى بمكاسب أعلى، إلا أن التعبير المبالغ فيه عن المشاعر الوطنية ينتهي إلى المزايدة على الآخرين في ولائهم ووطنيتهم. ولأن الناس العاديين لا يستطيعون مجاراة «الموالين» في تظاهرهم التعبيري المبالغ فيه والزائد عن الحاجة من ولاءهم، فإن النتيجة تكون مزدوجة، حيث يعمُّ الاستياء والإحباط بين الناس لعجزهم عن الوفاء لمطالب تفوق طاقتهم التعبيرية، وهي عادة مطالب تفرض عليهم بضغط من جماعات

---

(١) «متحوسلة» مصطلح صاغه عبد الوهاب المسيري، وهو منحوت من عبارة «تحوّل الذات إلى وسيلة».

(٢) عبد الوهاب المسيري، الجماعات الوظيفية اليهودية، (القاهرة: دار الشروق، ط:٢، ٢٠٠٢)، ص١٥.

(٣) بيير سالمون، الأمم تتآمر ضد نفسها، ضمن كتاب: القومية والعقلانية، ص٤٦٤.

الموالاة وأحياناً بضغط من الدولة ذاتها التي تعمد إلى تعميم صيغ بائسة من المساومة على الحقوق والمنافع العامة. وما يزيد الأمر تعقيداً أن هذه المطالبات تجري في ظل معطيات واقعية لا تسمح للناس العاديين بأن يذهبوا بعيداً في التعبير عن ولائهم، كما أن معظم هؤلاء يحتكم لمنطق أخلاقي يصنف التعبير المبالغ فيه عن الولاء في خانة النفاق والكذب والغش. هذا من جهة، ومن جهة أخرى تنطلق سياسات التشكيك في ولاء هؤلاء الناس لأن المطلوب منهم أن يظهروا ولاء مبالغاً فيه ولا يقل عما يبديه «الموالون». ولهذا السبب كانت سياسات المتاجرة بالولاء تجري بالتزامن مع التشكيك الدائم في ولاء طائفة معينة في البحرين بحجة أن لهذه الطائفة ولاء مزدوجاً أو ولاء عابراً للحدود الوطنية.

والحق أن معضلة الولاء ذات الطابع المزدوج (تسليع الولاء والتشكيك فيه) ينبغي أن تقرأ ضمن إطارها الحقيقي بوصفها جزءاً من الآثار الجانبية السلبية للفشل العام (أي إنه فشل تشترك مختلف الأطراف في صنعه) لإنجاز التوافق داخل الدولة. وهذا الفشل هو الذي حوّل الوطن من شيء مقدّس وذي قيمة بحد ذاته يستحق التضحيات دون أن ينتظر المرء مقابلاً لذلك، إلى موضوع مقصود بالاستثمار ومحكوم بمنطق التجارة والربح حيث لا شيء يقدّم إلا بمقابل، وفي هذا السياق جرى تحويل بعض الجماعات إلى «جماعات وظيفية متحوسلة». وقد تجلّى هذا في جماعةٍ اختزل وجودها في وظيفة بيع الولاء، وفي أخرى اختزل وجودها في وظيفة المعارضة والاحتجاج وفي أيديولوجيا «الأصلانية أو الأهلانية» nativism التي تقوم على تقديم مصالح وحقوق السكان «الأصليين» على حساب المهاجرين والمواطنين الجدد.

لم تكن أيديولوجيا «الأصلانية» حاضرة بقوة قبل الثمانينات، كما لم يكن حضورها القديم موسوماً بالتصنيف الطائفي كما هو الحال منذ عقدين من الزمان حيث صار شيعة البحرين يعرّفون أنفسهم بأنهم «سكان البحرين الأصليون»، وصارت البحرين قبل العام ١٧٨٣م بالنسبة لهم هي «البؤرة التي تتركز فيها عواطفهم الإنسانية الجياشة»، ويتجه نحوها حنينهم العارم، بل صاروا يفكرون في أنفسهم وفي الآخرين وفي واقعهم من خلال هذه «الأصلانية». وكل هذا يدفع باتجاه الشعور بالغربة والانفصال عن الزمان والمكان من أجل تسريب هذه العواطف عبر قنوات تصبّ هناك في البؤرة المركزية للهوية «الأصلية» المفترضة: أي البحرين قبل العام ١٧٨٣م.

وبحسب عبد الوهاب المسيري فإن تزايد الشعور بالغربة والعزلة والانفصال يؤدي إلى «اعتماد عضو الجماعة الوظيفية على جماعته ليضمن بقاءه ووجوده واستمراره وهويته. فهو غريب في محيط معادٍ له يصعب عليه الاندماج فيه»[١]. ولهذا السبب يصبح حضور الجماعة مركزياً في حياة أعضائها، فهي البؤرة المرجعية التي تستقطب ولاءهم، ومن الطبيعي في حالة كهذه أن يعيش هؤلاء في وضعية لا تسمح لهم بالتكيف مع محيط يفرض عليهم ولاء من نوع مغاير. ويبقى هؤلاء، في غالب الأحيان، يقاومون الاندماج الكامل في المجتمعات التي يعيشون فيها. ويذكر المسيري، على سبيل التمثيل، أن هناك أقلية زرادشتية في الولايات المتحدة الأمريكية، و«هي أقلية تشبه الجماعة اليهودية في الولايات المتحدة في كثير من الوجوه، فهم يتمتعون بدرجة عالية من التعليم، وقد

---

(١) الجماعات الوظيفية اليهودية، ص٤٣.

جرت علمنتهم ودمجهم وأمركتهم، لكنهم، مع هذا، يقاومون الاندماج ويتحدثون عن الهوية الزرادشتية المستقلة»[١].

إلا أن الفرق بين زرادشتي الولايات المتحدة وشيعة البحرين، أن هؤلاء الأخيرين ليسوا أقلية في بلادهم، وأنهم ليسوا وافدين أو مستجلبين من الخارج، بل إن البحرين هي وطنهم الوحيد الذي يعرفونه، وهم متجذّرون فيه وفي تاريخه منذ زمن بعيد. نعم، هناك أماكن مقدّسة لشيعة البحرين تقع في كربلاء والنجف، ومع هذا فإن هذه أماكن مقدّسة وحسب، وتحنّ إلى زيارتها نفوس هؤلاء، إلا أنها ليست «وطناً قومياً أو دينياً» بديلاً عن «الوطن الأصلي» و«الوطن السياسي» الذي هو البؤرة التي تستقطب الولاء السياسي.

إلا أنه ينبغي أن نعترف بأن افتقار البحرين إلى مرجعية دينية بحرينية جعل شيعة البحرين، في العصر الحديث، يتجهون بالولاء الديني إلى مرجعيات خارجية تعيش في النجف أو كربلاء أو قم أو لبنان[٢]. وهذا «ولاء ديني» نابع من مركزية المرجعية الدينية وفكرة التقليد لدى الشيعة، وهو يتجلى في حرص الشيعة على اتّباع فتوى مراجع التقليد في شؤون العبادات والمعاملات. ولم يكن هذا النوع من ولاية الفقهاء الخاصة مثار اعتراض أو تخوّف أو قلق من قبل نظام الحكم في البحرين، بل إن أمير البلاد الراحل الشيخ عيسى بن سلمان آل خليفة قام «بزيارة النجف الأشرف

---

(١) م، ن، ص٣٥.

(٢) ستتناول في الفصلين الرابع والخامس السياقات التاريخية والتركة الثقيلة لهذه الظاهرة وهي غياب المرجعيات الدينية البحرينية.

بالعراق عام ١٩٧٠ والتقى آية الله السيد محسن الحكيم الزعيم الشيعي، وطلب منه حثّ شيعة البحرين للتصويت لصالح استقلال البحرين، ووعد باحترام حقوق الشيعة الدينية»[١]. أقول إن هذا النوع من ولاية الفقهاء لم يكن مثار اعتراض أو تخوّف لأن المرجعية الشيعية قد انكفأت إلى موقف انعزالي يقوم على مبدأ عدم التدخل في الشؤون السياسية، وهو الموقف الذي ظهر في أعقاب ثورة العشرين في العراق، حتى «اضطر بعض المجتهدين إلى التوقيع على تعهد بعدم التدخل بالشؤون السياسية في العراق، بعد ثلاث سنوات من هزيمتهم العسكرية في ثورة العشرين. واتسعت الهزيمة حين انسحب موقف العلماء ذاك على الفترة التالية حيث أصبح التدخّل بالقضايا السياسية، في عرف الحوزة العلمية، من القضايا التي ينبغي الحذر منها. وانتشرت بحيث بات من الغريب أن يعمل أو يتدخّل مجتهد أو متدين بالسياسة، أو يدلي برأيه في قضية سياسية»[٢]. إلا أن هذا الموقف تغيّر بعد قيام الثورة في إيران وتصدّي المرجعية الدينية للحكم وإدارة شؤون «الأمة» السياسية، مما يعني أن «ولاية الفقيه» أصبحت عامة في العبادات والمعاملات والسياسة حيث صار الفقيه مرجعاً دينياً للتقليد، وحاكماً سياسياً و«قائداً أعلى للثورة» في الوقت ذاته. ومنذ هذا التحوّل اختلّت «بنية الولاء»، وصار ولاء شيعة البحرين السياسي موضع تشكيك دائم، وصار «ازدواج الولاء» والتشكيك فيه يتشاركان في

---

(١) سعيد الشهابي، البحرين ١٩٢٠ ـ ١٩٧١: قراءة في الوثائق البريطانية، (بيروت: دار الكنوز الأدبية، ط:١، ١٩٩٦)، ص٢٩١.

(٢) جعفر عبد الرزاق، الدستور والبرلمان في الفكر الشيعي ١٩٠٥ ـ ١٩٢٠، (سلسلة كتاب قضايا إسلامية معاصرة، العدد ٢٢، ٢٠٠٠)، ص١٥٤.

تعميق الأزمة ودفعها إلى الأمام بقوة، حيث يزداد إحباط الشيعة وتذمرهم من استمرار هذا التشكيك، وفي الوقت ذاته تزداد السلطة خوفاً وتوجّساً مما يسمى الأجندة الشيعية «الخفية» وارتباطاتها بالخارج.

وقد فُسِّر هذا النوع من الولاء الديني على أنه ناسخ للولاء الوطني أو شريك له. في حين كان الأولى تفسيره في حدوده الطبيعية كولاء ديني، وإذا ما تجاوز هذا الولاء حدود الدين إلى الولاء السياسي، فعندئذٍ علينا أن لا ننسى أن أيديولوجيا التضامن الجماعي عادة ما تنشط بين الجماعات التي تشعر بأنها أقلية ومهددة من قبل الجماعة المهيمنة التي تعمد إلى التطابق مع الدولة. ويضيف تقرير منظمة الأزمات الدولية رقم (٣٧)، بأن اتسام النشاط السياسي الشيعي بالطائفية (أي ارتباطه بالطائفة) يرجع إلى كون الشيعة يمثّلون أقلية إذا ما قيسوا بالإسلام السني، وهي أقلية تتعرّض للتهميش والتمييز وحتى الاضطهاد، الأمر الذي جعل معنى الطائفية لدى الشيعة يعني «الدفاع عن مصالح المجتمع الشيعي بالنسبة للسكان الآخرين وللدولة ذاتها»[(١)]. وهذا يعني أن الوطنية هي نتيجة تلقائية لتمتع الفرد بحقوق المواطنة المتساوية كاملة دون تمييز طائفي. وبتعبير جان جاك روسو فإنه «ليس هناك وطنية من دون حرية، ولا حرية من دون فضيلة، ولا فضيلة من دون مواطنين. اخلق مواطنين وستحصل على كل ما تريد، ومن دون هؤلاء المواطنين لن يكون لديك أي شيء باستثناء عبيد بلا قيمة»[(٢)]. وهذا يعني أنه لا وطنية من دون مواطنة كاملة الحقوق.

---

(1) http://www.crisisgroup.org/home/index.cfm?id = 3301&l = 6.

(2) **Benjamin Barber, Strong Democracy:** participatory politics for a new age (University of California, 1984), p.213.

ومهما يكن التفسير، فإن الثابت أن الولاء صار أزمة تعيد إنتاج نفسها باستمرار، ومعضلة كبرى أمام التوافق داخل الدولة، سواء بتحويله إلى سلعة، أو بازدواجه بين الطائفة والوطن، أو بالتشكيك فيه.

ـ ٢ ـ

يتطلب التوافق داخل الدولة تحرير الخلاف فيما يتعلق بمسألة الولاء، وهي مسألة ترتبط بصلة قوية بنموذج الدولة ـ الأمة الذي ينزع «نحو التعريف الأحادي للهوية»[١]، وذلك لأن الولاء هو ناتج هذه العلاقة المفترضة بين النظام السياسي والهوية الثقافية حيث تكون حدود الدولة متطابقة مع حدود الأمة. بل هو أساساً ناتج عن حاجة القادم الجديد (أي الدولة) إلى ولاء سياسي جديد يتقوّم به. وقد نشأ مأزق الولاء حين اصطدم هذا الولاء السياسي الجديد للدولة المستحدثة بولاءات الأهالي الأولية والراسخة لطوائفهم. وبهذا المعنى فإن استئصال ولاءات الأهالي الأولية لم يكن من أجل صهر الطوائف في أمة موحدة منسجمة فحسب، بل من أجل صهر كل هذه الولاءات في ولاء موحد لموقع سياسي جديد اسمه الدولة. كانت المهمة الأولى هي مهمة الوطنيين، فيما كانت المهمة الثانية هي مهمة الدولة ورجالاتها.

ويرجع أصل حاجة الدولة إلى الولاء إلى حاجتها إلى تأمين التضامن

---

(١) دنيس كوش، مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، تر: منير السعيداني، (بيروت: المنظمة العربية للترجمة، ط:١، ٢٠٠٧)، ص١٥٨.

الجماعي الذي يحمي كيانها من عوامل التدمير الداخلية والخارجية. وهذه، في حقيقة الأمر، علامة على ما تمتاز به الدولة الحديثة من هشاشة، وإلا فإن الدول القوية لا تحتاج إلى تضامن جماعي يحمي كيانها. وبحسب جون جراي فإن «الأمثلة الناجحة على قدرة النظم السياسية على تجاوز الحاجة إلى التضامن الأخلاقي والجماعي كانت هي النظم الإمبراطورية (كما هو حال الرومان والهابسبورج)، أو المؤسسات الدينية (مثل مؤسسات العالمين المسيحي والإسلامي في العصور الوسطى إبان فترات اتسامهما بأكبر قدر من التسامح) أو غير ذلك من المَلَكيات كما في حالة المملكة المتحدة»[(١)]. أما في الدول الحديثة فإن المأزق ازداد حدة وخصوصاً في الدول الحديثة ذات التنوع الثقافي العميق. ويطرح جون جراي مفتاحاً لحلّ لهذه المعضلة من خلال ما يسميه «الحكومة ذات الوظائف المحدودة أو المقيّدة»، حيث تضطلع الحكومة بمهامها الضرورية فقط وهي حفظ الأمن وتأمين السلام الأهلي، على أن «يترك فيها ممارسو التقاليد المختلفة أحراراً في تعديل أشكال حياتهم وتطويرها ما داموا لا يعكّرون صفو السلم العام»[(٢)]. وبتعبير آخر، فإن دور «الحكومة الأول والأخير» في المجتمعات التعددية يصبح مقتصراً على الحفاظ على السلام العام، وحماية التنوع الثقافي لا من خلال دعم تقليد أو أسلوب حياة على حساب الآخرين، بل من خلال «الحفاظ على حرية الارتباط الاجتماعي» التي تسمح «للأفراد، إن هم أرادوا ذلك، حرية استكشاف شكل الحياة

---

(١) ما بعد الليبرالية، ص٤١٤.

(٢) م، ن، ص٤١٥

الموروث والاختيار بينه وبين الهجرة عبر التراث إلى أسلوب حياة يفضلونه»[١].

أما يورغن هابرماس فيذهب إلى أن مفتاح الحل يكمن في تجاوز الصيغ الكلاسيكية لبناء الهوية الوطنية، وذلك من خلال الاعتراف بصيغة ولاء مستحدثة هي الأنسب للمجتمعات التعددية، ويسميها «الوطنية الدستورية» وهي صيغة من صيغ «ما بعد القومية»، وهي صيغة يتركز فيها «الولاء الوطني» patriotic loyalty، كما أوضحنا في الفصل الثاني، على «مبادئ الدستور» التي هي مرجعية الولاء بدلاً من المقولات الخلافية التقليدية من قبيل القومية والطائفة والتراث والثقافة والتاريخ المشترك وغيرها. وبحسب هابرماس فإن هذه الوطنية هي الأكثر توافقاً مع متطلبات مجتمع متعدد الثقافات، وهي أساس نافع ومفيد لبناء التوافق الوطني. ويظهر هذا الولاء في صورة الولاء للقيم والحقوق السياسية والمدنية التي ينطوي عليها الدستور، وفي صورة الالتزام بالواجبات الدستورية، ومن بينها واجب المواطن في الدفاع عن الدولة وحمايتها في أوقات الخطر. وبالمعنى هذا يكون الولاء الدستوري ولاء لصيغة المواطنة التي تعرّف على أنها تعاقد بين الفرد والدولة. على أن تصنّف مسألة الانتماءات القومية والدينية والطائفية والأيديولوجية كحق من حقوق المواطن الدستورية. ولا يحدّ هذا الحق إلا في حال تعدى حدوده الطبيعية والدستورية وانقلب إلى تآمر على الدولة فعندئذ يصنف في خانة «الخيانة العظمي». ويكون من الدستوري عندئذٍ أن يحرم المرء من حقوقه الدستورية لإخلاله بواجب

---

(١) م، ن، ص٤٠٩.

دستوري؛ لأن الالتزام بالواجبات الدستورية وعدم الإفراط في استخدام الحقوق الدستورية هما ـ وحدهما ـ عنوان «الولاء الدستوري». وهذا قريب من طرح جون جراي، لأنه يفترض أساساً وجود حكومة ذات وظائف محدودة ومقيدة بمهام حفظ السّلام والأمن العام، ولهذا تكون مهيّأة لتقبل الخيار الذي يقوم على ضمان حياد الدولة تجاه انتماءات المواطنين، ويترتب على هذا الحياد أن تترك الدولة «ممارسي التقاليد المختلفة أحراراً في تعديل أشكال حياتهم وتطويرها».

وما سأطرحه هنا ليس جديداً، فالحديث عن الفشل العام للتوافق داخل الدولة في البحرين حديث قد تطرق له الكثيرون من منظورات ومنطلقات مختلفة، إلا أن معظم هؤلاء قد حصروا عوامل الفشل في موقع واحد يشغله فاعل واحد من الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، وهذا الفاعل هو نظام الحكم الذي جعل من عملية بناء الدولة وتأسيس الهوية الوطنية «عملية متعثرة» و«مهمة غير منجزة» بحسب عبد الهادي خلف. وهو الذي يصرّ «على حقه الطبيعي في الحكم المطلق» مما يحول دون «تفويض الشعب المزيد من السلطة» من خلال مجلس وطني يتم انتخابه ديموقراطياً بحسب محمد الرميحي[(١)]. وهو الذي يرفض «التحديث السياسي كالتمثيل الشعبي والقانون المدني الموحّد» كما يذهب فؤاد خوري[(٢)]. أما سعيد الشهابي فيرجع فشل كل المحاولات الحديثة التي كانت تستهدف «إقامة نظام سياسي يتميز بشيء من العصرنة والتمدّن» إلى استمرار «النظام على

(١) انظر: البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٤٢١، ص٤٢٤
(٢) القبيلة والدولة في البحرين، ص٢١، وص٣٦٠

أساس العقلية القبلية»[١]. ومن وجهة نظر إميل نخلة فإن الأزمة في البحرين ترتبط بـ«مسألة دمقرطة النظام»، وبـ«التوتر بين القبيلة التقليدية المستندة على حكم العائلة والمشاركة الشعبية المعتمدة على التمثيل والكفاءة وشفافية الحكومة»[٢].

ليس هناك من إضافة مهمة على هذا الصعيد، لكنني أتصور أننا اليوم أمام فشل مركّب ومتداخل ومتعدد الأطراف. وفي سياق هذا الفشل المرّكب جرى تحويل بعض الجماعات إلى جماعات وظيفية طفيلية بحيث يختزل دورها فيما تبيعه من ولاء نتيجة ما تتحصل عليه من منافع وامتيازات خاصة. هذا بعد أن كان المدينيون من أبناء هذه الجماعات هم أكثر فئات المجتمع البحريني نشاطاً وحيوية، وقد كانوا في طليعة التحرّكات الطلابية والعمالية والوطنية منذ عشرينات القرن العشرين وحتى حلّ المجلس الوطني في العام ١٩٧٥م. وهو الحدث الذي تزامن مع صعود التيار الديني الشيعي بقوة. وفي هذا السياق الأخير جرى قلب الأدوار والموازين بحيث صارت بعض الجماعات المدينية محافظة سياسياً ومصنّفة في خانة «الموالاة»، في حين أخذ التيار الديني الشيعي القادم من القرى والأرياف المبادرة للمطالبة بالتغيير والإصلاح السياسي. وقد تزامن هذا مع قيام الثورة الإسلامية في إيران، فاهتزّت «بنية الحقل السياسي» في البلاد اهتزازاً عميقاً، وعلى إثر هذا الاهتزاز انفتح المجال واسعاً أمام التشكيك في ولاء شيعة البحرين الوطني.

---

(١) البحرين ١٩٢٠ ـ ١٩٧١، ص٢٩٩

(٢) البحرين: التطور السياسي في مجتمع متحدّث، ص٢٧٥

و«الولاء الوطني»، كما قلنا سابقاً، مقولة سياسية مستحدثة، وقد تزامن ظهورها مع ظهور الدولة الحديثة، وتبلور مفهوم «الوطن» و«الوطنية» بالمعنى السياسي الحديث. إلا أن التشكيك في الولاء الوطني قد بدأ متأخراً قليلاً بحكم انعدام الانتماءات السياسية لدى المواطنين تجاه أي موقع سياسي خارجي، وذلك بحكم حقيقة واضحة وهي غياب «الدولة القومية الأم» التي تخلق حالة من التنازع الذي يشطر ولاء المواطنين إلى شطرين: ولاء للدولة الوطنية من جهة، وولاء للدولة القومية الأم من جهة أخرى. وفي العشرينات كان الشيعة البحارنة والعرب السنة هما الجماعتين الوحيدتين المصنفتين في خانة «الأهالي» أو «الوطنيين»، وبتعبير آخر كان هؤلاء هم وحدهم المصنفين على أنهم مواطنين، في حين كان الباقون بمن فيهم العجم (الإيرانيين) والنجادة (النجديين) مصنفين على أنهم رعايا أجانب. وكان من الطبيعي وغير المستنكر أن يكون لهؤلاء ارتباطات قوية بدولهم القومية الأم: العجم وارتباطهم القومي والسياسي بإيران، والنجادة وارتباطهم القبلي والسياسي بالمملكة العربية السعودية. إلا أن هذا الارتباط لم يكن موضع تشكيك لكون هؤلاء مصنفين على أنهم أجانب، ومن ثم فهم غير مطالبين بولاء سياسي مستحدث لوطن سياسي جديد اسمه البحرين.

وإذا كانت مقولة «الولاء الوطني» مرتبطة بظهور الدولة الوطنية الحديثة، فإن مقولة ازدواج الولاء أو انقسامه divided loyalties ـ وما يستتبع ذلك من التشكيك فيه ـ مرتبطة بظهور دولة قومية أو دينية تستقطب ولاء جماعات من المواطنين الذين ينشطر ولاءهم بين دولتهم الوطنية من

جهة، ودولتهم القومية التي قد تكون وطنهم الأصلي من جهة أخرى. وهذه وضعية تواجه يهود العالم بعد قيام إسرائيل، وتواجه الأرمن في تركيا وأذربيجان بعد استقلال أرمينيا، والصينيين في دول جنوب شرق آسيا والعالم، والفرنسيين من أصول مغاربية وبرتغالية وإيطالية وغيرها، والهنود المسلمين بعد قيام دولة باكستان... وهذه حالة عامة قد تبتلى بها كل جماعة تعيش ممزقة بين دولة وطنية تعيش فيها، ودولة قومية أو دينية تحنّ إليها أو ترتبط بها عاطفياً بجملة من الروابط الأولية. ثم إن مسألة ازدواج الولاء والتشكيك فيه لا تظهر على نحو جليّ إلا في لحظات الطوارئ والأزمات التي يتعرض لها الأمن الوطني أو القومي بحيث يتعاظم «الخوف الوسواسي من الولاء المزدوج الذي تروّج له الأيديولوجيا القومية»[1]. هذا ما حصل للأرمن في تركيا في الحرب العالمية الأولى، وهو ما حصل للأمريكيين من أصول يابانية إبان الحرب العالمية الثانية، وهذا ما عانى منه مسلمو الهند منذ قيام باكستان، وهذا عينه ما حصل لشيعة الخليج بعد قيام دولة شيعية في إيران في العام ١٩٧٩، وتجدد ذلك بعد الإطاحة بنظام صدام حسين وصعود الشيعة لاستلام الحكم في العراق في العام ٢٠٠٣. وهو ما يمكن أن يحصل في أية دولة شمولية كانت أو ديمقراطية.

يتأسس التشكيك في الولاء على تعويم مركز أو مرجعية الولاء الوطني بحيث لا يعرف، على وجه التحديد، مركز الولاء الوطني ومرجعيته. وهو ما يسمح بتوجيه تهمة الخيانة وازدواج الولاء لأي شخص أو جهة.

---

(١) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص١٦٣.

ويبدو أن سيرة التشكيك في الولاء قد بدأت مع ظهور التوترات السياسية في البلاد، وخصوصاً التوترات التي كان تحدث بفعل تحرّكات الأهالي الذين صاروا بقوة قانون الجنسية لعام ١٩٣٧ مواطنين يتمتعون بعلاقة تعاقد قانونية مع دولة حديثة النشأة وبحاجة إلى ولاء سياسي من نوع جديد. وقد كان هذا التشكيك جلياً إبان الخمسينات بحكم التوترات والاضطرابات السياسية التي تزامنت مع ظهور دولة قومية قوية («الإقليم القاعدة» بحسب مصطلحات القوميين العرب) استقطبت انتماء فئة كبيرة من المواطنين الذين كانوا وراء التحركات المطلبية في الخمسينات، وأقصد بذلك زعماء هيئة الاتحاد الوطني (١٩٥٤ ـ ١٩٥٦) وارتباطاتهم القومية بمصر وقيادتها السياسية. وسبق لتشارلز بلجريف، مستشار الحكومة، أن أتهم قادة الهيئة بأنهم أدوات بأيدي الآخرين، وهو يقصد القيادة المصرية التي رسّخت «القناعة في نفوس أعضاء الهيئة بأنهم الآن مؤهلون للقيادة ولاستلام السلطة»[١].

ثم تغيّر المستهدفون بالتشكيك في ولائهم الوطني من قادة الهيئة وولاؤهم القومي لمصر، إلى البعثيين وولائهم الصميمي للعراق، والشيوعيين وولائهم الأيديولوجي للاتحاد السوفيتي والصين. وقد كانت هذه التيارات تتبادل الاتهامات والتشكيك في الولاء فيما بينها، فجبهة التحرير تتهم الجبهة الشعبية بالولاء للصين وأنها تمثّل «التيار الصيني في البحرين»، وفي المقابل ترد الجبهة الشعبية باتهام جبهة التحرير بالذيلية والولاء للاتحاد السوفياتي الذي يمارس سياسته من موقع الدولة الكبرى في

(١) تشارلز بلجريف: السيرة والمذكرات، ص٤٠٤.

العالم»[١]. أما حزب البعث فإنه، بحسب خطاب الجبهة الشعبية، «لا ينطلق من منطلقات محلية متناغمة أو تصب في المجرى القومي بل يعتبر الدفاع عن العراق هو حجر الزاوية في كامل تفكيره وتعبئته»[٢].

وفي هذه الأثناء كان العجم (البحرينيون من أصول إيرانية) مستهدفين بالتشكيك في ولائهم السياسي، وكان القوميون العرب هم من قاد حملة التشكيك هذه، ولعل عبد الرحمن الباكر هو أبرز من عبّر عن هذا التشكيك حين اعتبرهم أعداء ودخلاء و«طابور خامس». وبالغ أحد محرري مجلة «صوت البحرين» في العام ١٩٥٤م حين وصف الوافدين الإيرانيين والبلوش والهنود بـ«الغزاة» الذين يفدون إلى البحرين من إمارات الخليج العربي ليستزفوا «خيرات هذه البلاد»[٣]. أما حركة القوميين العرب (تأسست في العام ١٩٥٩) فقد ربطت بين النضال ضد الاستعمار و«النضال ضد الهجرة الإيرانية، واعتبرت هذه الهجرة خطراً داهماً يهدد عروبة البحرين، وأكدت على ضرورة التعبئة المكثفة ضد الإيرانيين»[٤]. والغريب حقاً هو أن يلتقي قوميو البحرين مع الإنجليز في نظرتهم إلى العجم، فالإنجليز، بحسب ما يذكر ريشارد ليتلفيلد، كانوا يعتقدون أن للعجم دوراً

---

(١) نشرة «الشرارة» (الجريدة المركزية الداخلية للجبهة الشعبية في البحرين والتي صدرت بين أعوام ١٩٧٥ ـ ١٩٨٥)، العدد: ١، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، ص٤٤.

(٢) م، ن، ص٤٣. وبحسب فلاح المديرس فإن مواقف حزب البعث في البحرين أصبحت «تابعة بالكامل للعراق وفقد قدرته على التعبير عن القضايا المحلية». الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ص٢٥.

(٣) مجلة صوت البحرين، ع: ٥، ١٩٥٤، ص٣٧

(٤) الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ص٢٧.

مزدوجاً، فهم «حزب معارضة وطابور خامس»[1] داخل البحرين. وكانت حدة التشكيك تتصاعد مع كل مطالبة إيرانية بتبعية البحرين إلى إيران.

وفي هذه السيرة لم تكن معضلة الولاء مطروحة بقوة كأزمة وطنية كبرى؛ ويرجع ذلك إلى حقيقة مهمة وهي أن أصل حاجة الدولة إلى الولاء يكمن في هشاشة الدولة الحديثة وضعفها وخوفها المزمن من عوامل التدمير الداخلية والخارجية. وبما إن الاتفاقيات مع بريطانيا كانت توفّر الحماية لهذا الكيان الجديد حتى تاريخ الاستقلال في العام ١٩٧١، فإن هذا الكيان كان يشعر بعدم حاجته إلى تأمين التضامن الجماعي من قبل المواطنين. ولكن الحال تغيّرت بعد خروج بريطانيا من الخليج، فصار على هذا الكيان الطريّ أن يكوّن له جيش مستقل وأن يعيد تأهيل قواه الأمنية من أجل تأمين الحماية والسلم الأهلي العام ومواجهة عوامل التدمير الداخلية المحتملة. وفي هذه اللحظة سيكون تعامل الدولة مع قوى المعارضة تعاملاً مختلفاً لا بسبب صدور مرسوم بقانون أمن الدولة سيء السمعة في العام ١٩٧٤، بل لأن الدولة صارت، أو هكذا يفترض، بأمس الحاجة إلى تأمين الولاء السياسي والتضامن الجماعي لحماية هذا الكيان الجديد. ومنذ هذه اللحظة ستكتسب معضلة الولاء وازدواجه والتشكيك فيه أبعاداً خطرة، وستدخل هذه المعضلة في مسار جديد لم تعرفه كل السنوات الممتدة بين ١٩٢٣ و١٩٧١.

---

(1) Richard E. Littlefield, **Bahrain as a Persian Gulf State**, (submitted in partial fulfillment of the requirements of the degree of Master of Arts in American University of Beirut, Lebanon, 1964), P.45.

وفي طوال هذه الفترة لم يكن ولاء شيعة البحرين موضع تشكيك من قبل السلطة أو جماعات الموالاة. ومن سوء حظ الشيعة العاثر أن الحاجة إلى الولاء بعد الاستقلال قد ظهرت قبل سنوات معدودة من قيام الثورة الإسلامية في إيران. وحين تزامنت هذه الحاجة مع قيام الثورة، صار التشكيك في ولاء الشيعة هو الاستراتيجية المعتمدة، وغطّى هذا التشكيك على كل التشكيكات التي سبقته.

يذكر ألبرت حوراني أن قيام الثورة في إيران قد تسببت في نشوء «موقف شديد الخطورة والتعقيد في البلاد ذات التعداد الشيعي الكبير في العراق والكويت والبحرين والسعودية وسوريا ولبنان. فقد بدا الأمر كما لو أن الثورة الإيرانية سوف تثير إحساساً قوياً بالهوية الشيعية»(١). أما الحرب العراقية/ الإيرانية، فكانت، بحسب حوراني، يمكن «أن تهزّ نظام المجتمع في البلدان ذات الأغلبية الشيعية»(٢). وهذا هو ما كان بالفعل، فقد كان لهذين الحدثين (الثورة والحرب) تداعيات سياسية واجتماعية ودينية كبيرة على البحرين حيث استثير ذاك الإحساس القوي بالهوية الشيعية، واهتزّ «نظام المجتمع» بصورة كبيرة.

وقبل هذا الاهتزاز لم يكن لدى الشيعة دولة لا ضعيفة ولا قوية حتى تظهر مسألة ازدواج الولاء أو ليجري التشكيك في ولائهم الوطني لبلدانهم. ولم يكن هذا التشكيك منصبّاً على إثبات أن ولاء جماعة بعينها منعدم

(١) ألبرت حوراني، تاريخ الشعوب العربية، تر: نبيل صلاح الدين، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ج:٢، ص٣٠٠.

(٢) م. ن، ص٢٩٦.

للوطن الذي تعيش فيه، بل عادة ما يتركّز التشكيك على حالة ثانية وهي ظاهرة «الشرك في الولاء» والتي تتمثل في تسريب طاقة الولاء أو (فائضها) إلى وطن آخر أو دولة خارج حدود الوطن. ولكن، إذا عُدِمت هذه الدولة التي تستقطب الولاء فإن التشكيك في ولاء جماعة من المواطنين يكون بلا قيمة ولا معنى له أصلاً، إلا إذا كان التشكيك منصباً على انعدام الولاء من الأساس، وهذه وضعية لا يتصور وجودها بين شيعة البحرين، لأنها حالة خاصة بجماعات تشعر بأنها مقطوعة دون دولة قومية من جهة، ودون ارتباط تاريخي وثقافي وفعلي بالوطن الذي تعيش فيه. وعلى العموم فإن هذه الحالة لا تنطبق على شيعة البحرين بحكم ارتباطهم الفعلي والتاريخي الممتد والمتجذر في هذه الأرض. وإذا انتفت تهمة «الكفر بالولاء» لم يبق من بين التهم التي توجه لهؤلاء غير تهمة «الشرك في الولاء» أو ازدواجه أي انشطاره بين موقعين: وطن سياسي داخلي من جهة، ووطن طائفي خارجي من جهة أخرى.

وقد تصدّى الشيخ محمد مهدي شمس الدين لتبيان مسألة الولاء الوطني عند الشيعة على المستوى الفقهي، ويعد شمس الدين أهم عالم دين شيعي تنبّه إلى العواقب السلبية لمسألة «ازدواج الولاء» لدى الشيعة، وطالب بضرورة اندماجهم في محيطهم الوطني، والالتزام بحفظ النظام العام والسلم الأهلي في أوطانهم والابتعاد عن أي سلوك سلبي انكفائي أو هجومي. وقال في إحدى وصاياه إلى عموم الشيعة في العالم: "أوصي أبنائي وإخواني الشيعة الإمامية في كل وطن من أوطانهم وفي كل مجتمع من مجتمعاتهم أن يدمجوا أنفسهم في أقوامهم وفي مجتمعاتهم وفي

أوطانهم وأن لا يميزوا أنفسهم بأي تمييز خاص وأن لا يخترعوا لأنفسهم مشروعاً خاصاً يميزهم عن غيرهم». ومن جملة التعبيرات السياسية لدى شمس الدين قوله بأن: «الشيعة في لبنان لبنانيون أولاً، ومسلمون ثانياً، وشيعة ثالثاً. وإن لبنانيتهم قاعدة أساسية في حقيقة وجودهم»[١].

ويحسم حديث شمس الدين الازدواج المفترض بين الدولة الوطنية من جهة، والمرجعية الدينية الشيعية من جهة أخرى. فإذا كان البعض يتصور أن «المرجعية الشيعية» بمثابة «دولة داخل الدولة» أو «دولة تزاحم الدولة»[٢]، فإن تفكيك هذه المزاحمة كفيل بتبيان حقيقة هذه الأوهام؛ لأن موضوع المزاحمة هنا هو «ولاء المواطنين»، وبحسب هذا التصور فإن «المرجعية الشيعية» تزاحم الدولة الوطنية في ولاء مواطنيها الشيعة، ولكن لو سألنا عن حقيقة هذا الولاء الذي هو موضوع المزاحمة فسيتبين أن ولاء المواطنين تجاه المرجعية ولاء ديني يتمثل في اتباع فتاوى المرجع الديني فيما يتعلق بالعبادات والمعاملات العامة. في حين أن الولاء الديني لا يحلّ

---

(١) فرح موسى، خيارات الأمة وضرورات الأنظمة عند الشيخ محمد مهدي شمس الدين، (بيروت: دار الهادي، ط:١، ١٩٩٥)، ص٢٢٥

(٢) ينبغي أن نعترف بأن هذه المزاحمة لم تكن منعدمة في كل الأحوال، وأكبر دليل على وجودها تلك الفتاوى التي تجيز أو تحرم المشاركة في الانتخابات النيابية، وآخرها تلك الفتاوى التي دارت حول الموقف الفقهي من قانون التأمين ضد التعطل والذي يتضمن في أحد بنوده استقطاع ١٪ من رواتب الموظفين في القطاع العام والخاص. إلا أننا ينبغي أن نكون على دراية بحقيقة أن المرجع الديني لا يتدخّل في شؤون الدولة الداخلية، بل هو، في العادة، لا يصدر فتواه ابتداء، وإنما رداً على طلب الفتوى الذي يبادر به مقلدوه داخل الدولة، وهي على العموم فتاوى متباينة. والأهم أن الدولة لا تتعامل مع هذه الفتاوى على أنها أوامر ملزمة، بل هي جزء من الحجج والحجج المضادة التي يجري تداولها في النقاش المفتوح داخل الفضاء العام.

محل الولاء الوطني الذي حددنا صيغته في «الوطنية الدستورية». و«الوطنية الدستورية» صيغة عامة تنظّم الولاء السياسي في تجليات واضحة وغير عائمة ولا مشوشة ولا تسمح بالتشكيك في هذا أو ذاك، الأمر الذي لا يسمح بتحويل مسألة «الولاء الوطني» إلى عامل من عوامل إنتاج الأزمات السياسية لا بالتشكيك فيه ولا بالمتاجرة به. والأهم أن «الوطنية الدستورية» لا تحكم على المواطنين بضرورة تقطيع كامل انتماءاتهم الدينية والقومية وحتى القبلية. خصوصاً أن «الجنس والأصل واللغة والدين والعقيدة» ـ وهي مراكز استقطاب الولاءات الأخيرة ـ هي من الموضوعات الحيادية في نظر الدولة. وينص الدستور على أن «الناس سواسية في الكرامة الإنسانية، ويتساوى المواطنون لدى القانون في الحقوق والواجبات العامة، لا تمييز بينهم في ذلك بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة أو الدين أو العقيدة» (مادة ١٨). فإذا كانت الدولة حيادية تجاه هذه الانتماءات الجنسية والعرقية والقومية والدينية والأيديولوجية فبأي حق تتدخّل لتفرض على المواطنين تقطيع هذا النوع من الانتماءات بحجة ازدواج الولاء؟ إلا إذا كان الولاء الوطني الذي تفرضه الدولة ينطوي على انتماء من نوع خاص يقوم على أصل جنسي أو قبلي أو عرقي أو ديني أو طائفي، وهو ما يعد «تمييزاً» مرفوضاً بنص الدستور.

ـ ٣ ـ

لم تكن أزمة الولاء معضلة داخلية فقط، بل هي معضلة ذات امتدادات إقليمية قوية، وهذا ما يجعل للأوضاع الإقليمية المتوترة تأثيراً قوياً في هذه

المعضلة. فلا أحد ينكر تأثير الثورة في إيران والحرب الإيرانية العراقية في تعميق هذه المعضلة التي انبعثت من جديد بعد الإطاحة بنظام صدام حسين في العام ٢٠٠٣م، وفي أعقاب تصريحات الملك عبد الله الثاني، ملك الأردن، بشأن «الهلال الشيعي» الذي يضم إيران والعراق والخليج ولبنان. إلا أنها انفجرت بقوة بعد الحديث الصريح لدرجة غير محتملة والذي أدلى به الرئيس المصري محمد حسني مبارك لقناة «العربية» يوم السبت ٨ ـ ٤ ـ ٢٠٠٦، حين قال رداً على سؤال عن التأثير الإيراني في العراق: «بالقطع إيران لها ضلع في الشيعة.. الشيعة ٦٥٪ من العراقيين وهناك شيعة في كل هذه الدول وبنسب كبيرة والشيعة دائما ولاؤهم لإيران. أغلبهم ولاؤهم لإيران وليس لدولهم». وهو الحديث الذي أثار استنكاراً واسعاً في إيران والعراق ولدى شيعة لبنان والكويت والسعودية والبحرين. وفي البحرين خصص الشيخ عيسى أحمد قاسم ـ رئيس المجلس العلمائي ـ خطبة الجمعة في ١٤/ ٤/ ٢٠٠٦ للرد على هذا الحديث وتأكيد ولاء شيعة البحرين لوطنهم. وفي هذه الخطبة نفى الشيخ التعارض بين الولاء الوطني وبين الحب الوجداني لأقطار العرب والمسلمين، ومع هذا فهو يؤكد بأن «هناك حبٌّ آخر أشرق وأركز وأوعى وهو حبي للبحرين؛ لأنها بلد الإسلام والإيمان، وهذا الحب منتشر على كل شبر من الأرض الإسلامية الكبرى»[١].

والحق أن إشارة الشيخ عيسى قاسم إلى البحرين بوصفها «بلد

---

(١) موقع المجلس الإسلامي العلمائي، على هذا الرابط:
http://www.olamaa.com/new/news.php?newsid=777

الإيمان» إشارة مركزية وبالغة الدلالة لأنها إشارة كاشفة وتحيل مباشرة إلى تراث شيعي محلي مستفيض حول هذه القضية تحديداً. ونحن تعنينا هذه الإشارة لكونها ستسمح لنا بالحفر في مسألة مغيّبة إلا أنها بالغة التأثير على الوجدان الجماعي و«المزاج العام» لدى شيعة البحرين، وهي مسالة تأسيسية فيما يتعلق بفهم قضية الولاء لدى هؤلاء. وأنا أتحدث هنا عن «شيعة البحرين» لكونهم يمثلون حالة خاصة ومتفردة تميّزهم تاريخياً وحتى نفسياً عن شيعة القطيف ولبنان وإيران، ويمثّل شيعة العراق منذ العقود الأخيرة من القرن العشرين المثال الأقرب شبهاً بشيعة البحرين. ويتمثّل هذا التفرّد في حالة الشتات البحريني الجماعي، وهو شتات امتدت حركته على مدى قرن ونصف من الزمان. ومن المعروف أن الشتات يخلق حالة نفسية معينة تطبع هوية ومزاج الجماعات التي تعاني منه. إلا أنه من اللافت أن هؤلاء المشتتين كانوا يندمجون في الأقطار التي تشتتوا فيها في القطيف والإحساء والبصرة وكربلاء والنجف والمحمرة وأصفهان وشيراز وبهبهان ولنجة وبوشهر وغيرها، بحيث تتناسى الأجيال اللاحقة أصولها البحرينية التي لم يتبق من شيء يذكر بها إلا لقب من بقايا بلده الأصلي مثل: «البحراني» أو «الغريفي» أو «البلادي» أو «الساري» أو «الستري» أو «التوبلاني» أو غيرها من الألقاب المنسوبة إلى منطقة معينة في البحرين، وفي كثير من الأحيان تنقرض الألقاب ويجري تناسي الأصول وخصوصاً في الشتات الهائل الذي يكون عادة إبان الحروب والهجمات المتعاقبة والتي لم تهدأ منذ القرن الثامن عشر. وهذه ظاهرة أشار إليها الشيخ علي البلادي في افتتاحية كتابه حين تحدث عن «تشتت» أهل البحرين في البلدان

«بما لعبت بهم أيدي الزمان، وما نالوه من البلاء والهوان من أهل الجور والعدوان، والحوادث والوقائع التي أخلت منهم الأوطان وبددت شملهم في كل مكان (...) حتى بلغ الحال أن كثيراً من الأولاد لم يعلموا بآثار آبائهم ولم يدروا بأنسابهم وأقربائهم»[١]، وهذه ظاهرة لافتة وتستدعي التحليل والتفسير.

وحين يتحدث الشيخ عيسى أحمد قاسم عن البحرين بوصفها «بلد الإيمان» فإنه يعبّر عن حاجة «لاوعية» للاندماج ضمن تراث أبعد، وضمن ماضٍ يراد له أن يحيط بنا من كل جانب. وتكشف هذه الإشارة أننا أسرى شراك هذا الماضي دون أن ندرك ذلك. ولعل أقدم إشارة جاء فيها وصف البحرين بأنها «بلد الإيمان»، وأن أهلها هم «أهل الإيمان» هي تلك التي جاءت في مكتوب الشيخ عبيد آل مذكور الذي حرّره إلى الشاه عباس الصفوي يستنهض به همته ويحثّه على القيام لطرد البرتغاليين من البحرين. وقد جاء فيه: «أما بعد فكيف رضيت همته العلية وشيمته القدسية بالجلوس في دار أصفهان والإغضاء عن جلب الشقاء على **أهل الإيمان**»[٢].

وتعود هذه الإشارة إلى القرن السابع عشر الميلادي، إلا أنها سوف تتعزز في القرن الثامن عشر الذي يعد قرن الشتات الأعظم في تاريخ البحرين، ولقد كان لهجمات العمانيين الإباضية (اليعاربة) الأثر الأكبر في هذا الشتات العظيم. وفي هذا السياق يذكر الشيخ ياسين بن صلاح الدين

---

(١) الشيخ علي البلادي، أنوار البدرين في تراجم علماء القطيف والإحساء والبحرين، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، ط:١، ١٩٩٤)، ص١٨.

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص١٩٨، وعقد اللآل في تاريخ أوال، ص٩٥

البلادي البحراني في ديباجة رسالته المسماة بـ«القول السديد في شرح كلمة التوحيد»، قال بعد كلام طويل في وصف الشتات البحريني: « فأضرمت نيران الفتن، في مرابع **أهل الايمان**، وشُنّت الغارات والمحن في معالم ذوي العلم والإحسان»[١]. وفي فترة قريبة من هذا كتب الشيخ علي البلادي كتاباً في تراجم علماء البحرين، وقال: «ومن هؤلاء وأضرابهم سميت البحرين **ببلاد المؤمنين والإيمان**، واشتهرت بذلك في كل مكان»[٢]. ويذكر ناصر الخيري أن البحرين «في عرف الشيعيين من الأماكن المقدسة»[٣].

والمرجّح أن يكون القرن السابع عشر هو الزمن المرجعي لهذه الإشارة، ويعود ترجيحنا هذا إلى حقيقة تاريخية وهي أن البحرين دخلت في مدار النفوذ الصفوي في هذا القرن تحديداً (١٦٠٢م). وهذا يعني أنه لأول مرة في التاريخ يظهر حليف إقليمي قوي لأهل البحرين، وأكثر من هذا فهو حليف شريك لهم في المذهب مما يعني أنه لن يألُو جهداً في حمايتهم والذود عنهم ضد الهجمات المتعاقبة التي تستهدفهم، والعلة في هذا كما يذكر محمد علي التاجر هو «أن عواطف العقائد الدينية هي أقوى رابطة تربط أهالي البحرين لذلك العهد بشاهات الدولة الصفوية»[٤].

---

(١) محمد علي آل عصفور، عيون المحاسن ومحاسن أعلام العلماء والشعراء، ص٦٦، تجدر الإشارة إلى أننا لا نتوفر على نسخة مطبوعة من هذا الكتاب، واعتمدنا في الإحالة على أرقام صفحاته على نسخة إلكترونية موجودة بحوزتنا.

(٢) أنوار البدرين، ص٥٠

(٣) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٠٤

(٤) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص٩٥

وقد بادر أهل البحرين إلى مكاتبة الدولة الصفوية (١٥٠١ ـ ١٧٣٦م) من أجل التخلّص من البرتغاليين ومن الهجمات المتعاقبة التي تشيع الفوضى والاضطراب في البلاد، ويذكر ناصر الخيري أن ظهور الدولة الصفوية واشتهارها «بعطفها على المذهب الشيعي» ومناصرته قد حمل أهل البحرين على «مكاتبة ملوكها واستصراخهم بها سرّاً وعلانية»[١]. وإذا عرفنا أن تعبير «أهل الإيمان» يتطابق مع «الشيعة» في الاستخدام اللغوي العرفي لدى الشيعة في هذه الحقبة حيث يكون معنى «الذين آمنوا هم الشيعة أهل الولاية»[٢]، أقول إذا كان ذلك كذلك فإنه لن يكن من العسير الاستنتاج بأن تعبير «أهل الإيمان» كان جزءاً من حيلة خطابية تستهدف استنهاض الدولة الصفوية لإنقاذ أهل البحرين و«عقيدة التشيع» التي يصور حالها عبيد آل مذكور في خطابه إلى الشاه عباس بقوله: «فحسبك بتشتّت شملها واضمحلال أثرها واندراس معالهما (...) ولم يبق من أطلالها إلا عروش خاوية وآثار متداعية، ومع ذلك فقد اكتفينا من عمارها بالخراب، ومن مائها بالتراب»[٣].

وفي القرن السابع عشر أيضاً عادت الإمامة إلى مجتمع الأباضية في عمان، حيث عُقِدت الإمامة في العام ١٠٣٤هـ (١٦٢٤م) لناصر بن مرشد اليعربي، وهو أول إمام يعربي في عمان، وفي عهده دخلت عمان في

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص١٩٧

(٢) شرف الدين الحسيني، تأويل الآيات الظاهرة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤٠٩ هـ ق)، ص٢٦٨، وانظر: نور الله الشوشتري، الصوارم المهرقة، (طهران: مطبعة النهضة، ١٣٦٧ هـ ق)، ص٢٩٦

(٣) قلائد النحرين في البحرين، ص١٩٨

«حقبة استثنائية من تاريخها الحديث، وهي حقبة استعادت فيها الإمامة بناء ذاتها وتحققت خلالها وحدة البلاد الاجتماعية»(١). ومن نسل هذا الإمام سيخرج سلطان بن سيف الذي عقدت له الإمامة في العام ١٧١١. وقد صرف هذا الإمام عنايته لحرب الدولة الصفوية، وانتزع من أيديها جزيرة قشم ولارك وجاش وبندر عباس وهرمز والبحرين بعد حروب طاحنة، وأهمها وقعة البحرين في العام ١٧١٧م.

وعلى هذا، فقد كُتب على أهل البحرين أن يتواجهوا ـ ولأول مرة أيضاً ـ مع عدو إقليمي قوي، ونجح في التغلب على بلادهم لأكثر من مرة، وهذا العدو المختلف عنهم مذهبياً هو إمام مسقط واليعاربة الأباضيون (أو الخوارج بتعبير مؤرخي البحرين في تلك الفترة). لقد تأجج هذا العداء في سياق التنافس على النفوذ الإقليمي مع الدولة الصفوية، إلا أنه لم يكن يخلو من تعصب مذهبي متبادل، وكما يقول ناصر الخيري: «وأنّى للأباضي أن يتفق مع الشيعي، وذلك يبالغ ويسرف في بغض علي بن أبي طالب بينما هذا يبالغ في مودته ويكاد أن يجعله إلهاً، فهم لهذا على طرفي نقيض، ومحال أن يجتمع الضدان ويأتلف النقيضان»(٢).

وإذا تذكرنا إشارة ألبرت حوراني عن دور الثورة في إيران وحرب الخليج الأولى في استثارة الإحساس القوي بالهوية الشيعية واهتزاز نظام هذه المجتمعات، فإنه علينا أن نتذكر كذلك بأن هذه الاستثارة لم تكن هي

---

(١) حسين عبيد غباش، عمان: تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث، تر: أنطوان حمصي، (بيروت: دار الجديد، ط:١، ١٩٩٧)، ص١٠٥.

(٢) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٠٤

الأولى من نوعها، كما لم تكن هذه هي المرة الأولى التي يهتزّ فيها «نظام المجتمع» في البحرين. فقد شهدت بنية المجتمع البحريني اهتزازاً عميقاً في القرن الثامن عشر. ولهذا سوف نعمد إلى الحفر «الأركيولوجي» في تاريخ هذه الاستثارة وهذا الاهتزاز. وسوف يفيدنا هذا الحفر في إضاءة الكثير من المناطق المظلمة والمجهولة فيما يتعلق بمعضلة الولاء وازدواجه، وفيما يتعلق بدور هذه الاستثارة وهذا الاهتزاز في صياغة الوجدان الجماعي و«المزاج العام» تجاه فكرة «الوطن» أو «اللاوطن/ الشتات» لدى شيعة البحرين. وفي هذا الحفر سوف يمتزج الماضي البعيد بالماضي القريب، وهذا الأخير بالحاضر. وبحسب فرناند بروديل فإنه «إذا كان الماضي مقطوعاً عن الحاضر عبر سلسلة من العقبات ـ التلال والجبال والفجوات والتباينات ـ فإنه يملك أيضاً سبلاً ووسائل لاستعادة الاتصال ـ طرقاً ودروباً وأنهاراً ـ والماضي يحيط بنا من كل جانب، خفياً وهامساً، ونحن أسرى شراكه دون أن ندرك ذلك في جميع الأحوال»[١]. وسوف يتبيّن لنا في نهاية عملية الحفر هذه أن هذا التاريخ رازح بقوة في حاضرنا، وأن كثيراً من هواجسنا ومخاوفنا وعقدنا النفسية اليوم إنما تضرب بجذورها في هذا التاريخ البعيد والقريب الذي يتحرك من تحت أقدامنا دون توقف.

---

(١) فرناند بروديل، هوية فرنسا، تر: بشير السباعي، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ط:١، ١٩٩٩)، ج:١، ص١٧

الفصل الرابع :

سيرة الشتات والخراب

ـ ١ ـ

سبق للعمانيين أن استولوا على البحرين في العام ٨٩٣ هـ/ ١٤٨٨م، إلا أن هذا الاستيلاء لم يتسبب في شتات ملحوظ، ولم يؤسس لأية «بنية شعورية» تقوم على الشعور الجماعي بضياع «الوطن» والفقدان المبرم والأبدي لحالة الانسجام في الهوية. والغريب أن بعض المؤرخين يذكرون أن أهل البحرين أعانوا العمانيين في الاستيلاء على بلادهم في هذا الهجوم[1]. وقد استمر هذا الاستيلاء حتى مجيء البرتغاليين فاستولوا على البحرين. ثم دخلت البحرين بعد البرتغاليين في مدار النفوذ الصفوي. ويذكر التاريخ أن إمام مسقط قد اغتنم حالة الاختلال التي تمر بها الدولة الصفوية في أواخر أيامها، وقام بالاستيلاء على جزائر البحرين وملكها في العام ١١٢٩هـ/ ١٧١٧م. وكان هذا الاستيلاء هو الحدث الأهم الذي افتتح سيرة الشتات البحريني العظيم، وهو الذي أسس «بنية الشعور» الجماعي بضياع «الوطن» وفقدان الانسجام في الهوية لدى شيعة البحرين.

لقد تسبب هذا الهجوم ووقائعه المتتابعة بـ«حرق البلاد» بحسب تعبير الشيخ يوسف البحراني، وكأن زلزالاً ضرب البلاد بتعبير الشيخ ياسين البلادي والشيخ يوسف، ووقعت البلاد على إثره في «الهرج والمرج

(١) انظر: عقد اللآل في تاريخ أوال، ص٩٢

والخراب والعطال»[١]، مما تسبب في خروج جملة من أعيان البحرين وعلمائها، وكان هذا الخروج هو فاتحة سيرة الشتات البحريني الجماعي. وفي هذا الهجوم خرج الشيخ أحمد بن إبراهيم آل عصفور ـ والد الشيخ يوسف البحراني ـ إلى القطيف وتوفي فيها في العام ١١٣١هـ/ ١٧١٩م. كما خرج، في هذا الهجوم، المحدّث الشيخ عبد الله بن صالح السماهيجي الذي استوطن بهبهان وتوفي فيها في العام ١١٣٥هـ/ ١٧٢٣م. والجدير بالذكر أن الشيخ عبد الله السماهيجي سافر إلى أصفهان ـ عاصمة الدولة الصفوية ـ لطلب مساعدة الشاه، «لما أخذت الخوارج بلاد البحرين، وكان قد خرج من البحرين في الواقعة الثانية من وقائع قدوم الخوارج إليها (...) وبعد رجوعهم سافر الشيخ عبد الله المذكور إلى أصفهان للسعي في مقدمة البلدة المذكورة عند الشاه، وقد كان شيخ الإسلام أيضاً في أصفهان، إلا أنه لما كانت دولة الشاه المزبور مدبرة، رجع الشيخ بالخيبة مما أمله، وتوطن في بلدة بهبهان لظنه رجوع الخوارج إليها»[٢]. وفي هذا الشتات ألّف هذا الشيخ إجازته المعروفة للشيخ ناصر الجارودي، وختم هذه الإجازة بكلام مقتضب عن هذه الهجمات والحروب والأهوال، يقول: «وافق الفراغ من تنميق هذه الإجازة مع تشوّش البال، وتقلقل الأحوال، ومقاساة الخطوب والأهوال، ومصادمة الحروب والاقتتال، ومعاناة الشخوص والانتقال في بلدة بهبهان»[٣].

---

(١) أنوار البدرين، ص١٤٢

(٢) الشيخ يوسف البحراني، لؤلؤة البحرين، تح: محمد صادق بحر العلوم، (النجف الأشرف: مطبعة النعمان، د.ت)، ص١٠٣، وأنوار البدرين، ص١٥٢

(٣) انظر صورة المخطوط في الملحق.

وفي هذا الهجوم أيضاً خرج الشيخ محمد بن يوسف بن علي بن كنبار الضبيري النعيمي وهو الذي رحل إلى القطيف ثم «مضى إلى البحرين ـ وهي في أيدي الخوارج ـ لضيق المعيشة في بلدة القطيف، فاتفق وقوع فتنة بين الخوارج وعسكر العجم، وقُتِل جميع عسكر العجم وجُرِح هذا الشيخ جروحاً فاحشة، ونُقِل إلى القطيف فبقي أياماً قليلة وتوفي إلى رحمة الله تعالى»[١]، وذلك في العام ١١٣٠هـ/ ١٧١٨م. كما هاجر في هذه الوقائع السيد عبد الله بن علوي الغريفي إلى بهبهان وتوفي فيها، والجدير بالذكر أن السيد عبد الله هو أول مهاجر من أسرة الغريفي، «وذلك بعد استيلاء العمانيين على البلاد سنة ١١٣٠هـ»[٢].

ويصف الشيخ يوسف البحراني هذه الواقعة بأنها «كانت واقعة عظمى، وداهية ودهماء، لما وقع من عظم القتل والسلب والنهب وسفك الدماء. وبعد أن أخذوها وأمنوا أهلها وهربت الناس ـ سيما أكابر البلد ـ منها إلى القطيف وإلى غيرها من الأقطار»[٣]. ومن المرجّح أن تكون هذه الواقعة العظمى والمدمّرة هي الواقعة التي خرج فيها الشيخ ياسين بن صلاح الدين البلادي البحراني تلميذ الشيخ عبد الله السماهيجي، ويرجَّح أنه توفي بعد العام ١١٤٧هـ في شيراز[٤]. ونحن نخص هذا الشيخ بالذكر

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص١١٠، وأنوار البدرين، ص١٥٨، وحاضر البحرين، ص٢٩

(٢) انظر: سالم النويدري، أسر البحرين العلمية (بيروت: دار المودة، ط:١، ١٩٩٤)، ص٢٤٠.

(٣) لؤلؤة البحرين، ص٤٤٣

(٤) يذكر الشيخ علي البلادي أنه لا يدري بتاريخ وفاته ولا محل قبره (أنوار البدرين، ص١٩٤)، إلا أن سالم النويدري يذكر أن الشيخ ياسين كان حيّاً حتى العام ١١٤٧هـ=

لكونه ترك لنا نصوصاً بالغة الأهمية والتأثير، وهو يؤسس في هذه النصوص والسرديات الذاتية لـ«بنية الشعور» الجماعية لشيعة البحرين في تلك الفترة. ويذكر الشيخ علي البلادي أن الشيخ ياسين كان «إماماً في الجمعة والجماعة وانتهت رئاسة القضاء والحسبة الشرعية في بلاد البحرين إليه حتى عصفت عليها رياح المصائب والحدثان وفرقت شمل قاطنيها في كل مكان كما لم يزل ذلك بها في أكثر الأحيان»(١)، وحين استولى اليعاربة الأباضيون على البحرين هاجر الشيخ ياسين إلى شيراز وهو يقاسي من ألم الجراحات والضر الشديد.

لم يخصص الشيخ ياسين مؤلفاً لوصف معاناته الشخصية ولا معاناة أهل البحرين الجماعية بعد استيلاء اليعاربة على البحرين في العام ١١٢٩هـ، إلا أنه بثّ ألمه الشخصي والجماعي في افتتاحيات بعض كتبه النحوية والكلامية، وهي افتتاحيات تستحق أن تقرأ ويعاد قراءتها أكثر من مرة؛ لأنها من النصوص الذاتية المؤسسة والنادرة في هذه الحقبة. قال في كتاب «الروضة العلية في شرح الألفية»: «إن ربي وله المنة عليّ حيث نجاني من غمرات وأهوال ومصائب وزلزال لأني ممن كنت في قلب هذه الهلكة والحين وتلك الطامة الواقعة على أهل البحرين التي لم يقع مثلها في الأزمان كلا ولا، ولم تكن غير كربلاء، فيا لها من مصيبة قد شربتها، ومن رزية قد تجرعتها، ثم إني لم أتحسر على ما فات عليّ من المال ولا ما

= وأنه انتقل في هذا العام من «جويم» من بلاد فارس إلى بلدة أخرى. انظر: أسر البحرين العلمية، ص١٠٠.

(١) أنوار البدرين، ص١٩٢

تلف عليّ من الحال، بل أتذكر ضرب الرماح المريقة لدمي وملاطمة السيوف المبرية لأعضائي وأعظمي، فلم أزل أسلي النفس عن ذكرها وأشغلها بالتسلي عن غيرها، وكيف تسلو وقد ترامتني بعدها أيدي الغربات، وتعاورتني أيدي الكربات، حتى ألقتني نون الآونة والأقدار، وقذفتني تحت يقطين الدار، دار العلم والكمال شيراز، صانها الله من الزلزال، خالياً من الطارف والتلاد، ليس معي أصل أطالعه، ولا كتاب أراجعه»(١).

يصوّر هذا النص استيلاء اليعاربة على البحرين وما وقع فيها من خراب وعطال، ويصفه ـ كما وصفه الشيخ يوسف البحراني من بعده ـ بأنه «زلزال» ضرب هذه البلاد، وهزّ كيانها الجمعي، وطبع «مزاج» أهلها بطابعه الخاص الذي سوف يتعمق مع تقدم الزمن وتتابع الوقائع والهجمات. أما النص الأهم الذي يؤسس فيه الشيخ ياسين لـ«بنية الشعور» البحريني الجماعي فهو ديباجة رسالته المسماة بـ«القول السديد في شرح كلمة التوحيد»، وهو نص بوحي يتفجر ألماً وحسرة على ضياع البلاد وتشتت أهلها في الأقطار، والأهم فيه أنه يصور هذا الحدث على طابعه المتفرد كحدث مؤسس لـ«بنية الشعور» الجماعية لدى شيعة البحرين، وهو قبل هذا حدث حاسم شطر تاريخ البحرين إلى شطرين: بحرين ما قبل الزلزال اليعربي المدمّر حيث كانت البلاد في أمن واستقرار ورغد من العيش وهي أشبه شيء بجنة الفردوس، وبحرين ما بعد الزلزال حيث صار حاضر البلاد أشبه باللعنة المقيمة على البلاد وأهلها. أو على الأقل هذا هو

---

(١) م، ن، ص١٩٢

ما تؤسس له نصوص الشيخ ياسين: تاريخ منشطر ومزاج جماعي منقسم. يقول في هذا النص: «حتى دهمتنا تلكم الداهية الهامة، وصدمتنا هاتيك المصيبة السامة اللاّمة، مصيبة ما وقع من قديم لها نظير، ولم يسمع بمثلها خبير بصير، ولم تخطر بخاطر ذي خطر، هي تلك الطامة العامة للزلزال، والمشتملة علي جميع البلايا وشدائد الأهوال، الواقعة بأوقع الوقائع في جزيرتنا أوال، فإنه قد جرّد الزمان عليها صارم العدوان، وأفنى من كان فيها من السكان، وأضرم نار غاراته عليها، حتى أباد كلّ من كان فيها، وهي الديار التي أنيطت بها علي التمائم، وغنّت لدي فيها مطربات الحمائم، وأوال أرض مسّ جلدي ترابها، وأقدم ساحة عذب في مذاقي شرابها، وقد جمت عن الزمان عليها حروفه، وعمّت لديها خطوبه وحتوفه، وعاشت كتائب نوائبه، وجمت عجائب مصائبه، فأضرمت نيران الفتن، في مرابع أهل الايمان، وشُنّت الغارات والمحن في معالم ذوي العلم والإحسان، حتى لم يبقَ في ساحاتها إلاّ قوم ببلدخ عجفى، ولا من عرصاتها إلاّ دمنة من أم أوفى (...) فيا لها من مصائب ما أصيب أحد بها غيرنا، وبلايا ما بلي بمثلها مخلوق في هذه الأزمنة دوننا. ولقد كنّا أول في الأوال آمنين، وتحت ظلها الثخين، وفي كنفها المستقيم ساكنين، ومن طيب شرابها سكارى نائمين، ومن نغمات غوانيها حيارى حائمين، أيامها ما كانت من أيام الدنيا، بطيب وانشراح وغنا، كلّ فن من فنونها قد فاق، فعالمها قد بلغت به الآفاق، ومباحثها في بحثه لا يجارى ولا يطاق، قد حاز من دون الملأ قصب السباق، ومؤمنها إلا كمؤمن الطاق، لله ما كان أحلى ذلكم المذاق، وأشهى ذلك الشوق والاشتياق، حتى لقد أصابتها

سهام العين، ونعق في أكنافها غراب البين، فشتّت ما بقي من أهلها في جميع البلدان، بل كمنثور الهبا، كأنه قد فشي بينهم الطربان، بعدما أن ملئت أزقتها من القتلى والجيف من أولئك الأعلام والسادات وأولي الشرف، فقبورهم بطون الكلاب الضارية بعدما أن رووا من السيوف الماضية، فكانت الحياة بعد تلك الأوقات غير لذيذة ـ إلى أن قال ـ: وكان ممن تغصص من ذلك العلقم، وتجرع من مرارة كؤوس ذلك السم الذي هو أنفث سماً من الأرقم، وتشربه حتى امتلأ، وجرى في جوفه حتى انتحل وابتلى، وترك من حساب الأحياء، وعُدّ من جملة أولئك القتلى، كاتب هذا التدوين، ومحرر هذا التبيين، فكم من سيف قد حطمه، وكم من رمح لطمه وهشمه، وإني قد كنت على يقين أني من جملة أولئك الهالكين، وفي هاتيك المصر ممن قتل عياناً وجهراً، ولكن من فضل ربي ذي الجود والجلال أحياني»[١].

إلا أن الهجوم اليعربي الذي عمّق هذه السيرة، وحكم عليها بالنفاذ المبرم والأبدي فهو هجوم العام ١١٥١هـ ـ ١٧٣٤م. ففي هذا العام «أتى سيف بن الإمام سلطان مسقط مع جماعة من الأباضية والخوارج، وتملكوا البحرين وقتلوا من الشيعة ما لا يحصي»[٢]. ويذكر ناصر الخيري أنه إمام مسقط سيف بن سلطان قد جاء إلى البحرين بهدف الانتقام من أهلها، و«حين وصوله البحرين حارب أهلها وتغلب عليهم وأمر بالقتل والنهب العام مدة ستة أيام كاد في أثنائه أن يجعل البحرين خالية على عروشها، وقد

---

(١) عيون المحاسن، ص٦٦ ـ ٦٨

(٢) م، ن، ص٣٢

انتقم من الأهالي شرّ انتقام، وأذاقهم من العذاب والاضطهاد أشكالاً وألواناً، وقتل كثير من مشايخهم وعلمائهم وكبرائهم، ودمّر البلاد أشدّ تدمير»[١]. وفي هذه الأيام الستة العصيبة فرّ كثيرون إلى «جهات الإحساء والقطيف وبوشهر»[٢].

تستحق نصوص هذه الحقبة ومروياتها ووقائعها أن تُقرأ بعناية لأنها هي التي ستؤسس لسيرة التاريخ المنشطر والوعي/ اللاوعي المنقسم فيما بعد. فقد شطر الإستيلاء اليعربي في العام ١١٢٩هـ تاريخ البحرين إلى شطرين، وأسس بحجم الخراب الذي تسبب به لـ«بنية الشعور» الجماعي لدى أهلها، وافتتح بينهم سيرة الشتات الجماعي العظيم الذي لم يهدأ إلا في العام ١٨٦٩م. والحق أن نصوص الشيخ ياسين البلادي التي تشخّص هذا الانشطار، صارت نصوصاً مؤسسة لكل المؤلفين والعلماء البحرينيين الذين جاءوا من بعده. فكل من ذكر البحرين بعد هذا الشيخ تحدّث عن هذا الزلزال الذي شطر تاريخ البحرين إلى شطرين. فالشيخ علي البلادي ـ وهو من علماء البحرين الذين عاشوا تجربة الشتات في القطيف ـ صنّف كتابه «أنوار البدرين» ليترجم لسيرة علماء الإحساء والقطيف والبحرين، إلا أن هذه التراجم أشبه بمرثية طويلة نظمها ليؤرّخ فيها سيرة الشتات البحريني العظيم وسقوط الوطن المدوّي بعد أن ضربه الزلزال اليعربي وما تلاه من هجمات متعاقبة. يقول في وصف البحرين قبل هذا الزلزال: «وهذه الجزيرة أعني البحرين أحسن المدن الثلاث جامعية للكمال لكثرة العلماء

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٢٠٥

(٢) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص٩٨

فيها والمتعلمين والأتقياء الورعين والشعراء والأدباء والمتأدبين وخلص الشيعة المتقدمين وكثرة المدارس والمساجد وفحول العلماء الأماجد. وهي مع ذلك ذات نخيل وأشجار وعيون وأنهار وأرضها قابلة لكل الزراعات، وبها مغاص الدر الجيد من جميع الجهات». إلا أن هذا الوضع الآمن والرغيد انقلب بصورة هائلة بعد هذا الزلزال، يقول: «وقد عصفت بها الآن عواصف الأيام ولعبت بأهلها حوادث الدهور والأعوام التي لا تنيم ولا تنام، فشتت شمل أهاليها، وبددت نظم قاطنيها، وفرقتهم في كل مكان، وفرقتهم أيدي سبا من أهل الجور والعدوان (...) فصارت أكثر رسومها عافية، وبيوتهم على عروشها خاوية، وخلت من السمير والمسامر، وانعكست عكس النقيض (...) وأقفرت من أهلها الربوع والمساجد، ودرست من أهلها المدارس والمعابد، فتجد أكثر قراها رسوماً دائرة، والقليل بآثارها تحكي نضارة أهلها خراباً غير عامرة، وقد عمرت أهلها أكثر الأطراف والبلدان، ونشروا فيها شعائر الإسلام والإيمان، فأكثر العلماء الموجودين ومن سلف في البلدان القريبة كالقطيف وأبي شهر وأطراف فارس ولنجة ومسقط وميناء والمحمرة وأطرافها والبصرة وشيراز وكثير من أطراف العراق والعجم منهم حديثون ومنهم قديمون»[1].

كانت عمان في الفترة بين ١٧١٨ و١٧٣٧ في حالة حرب أهلية «اشتعلت بين بلعرب بن ناصر والقبائل الغافرية»[2]، إلا أن هذا لم يحُل دون نجاح استيلاء اليعاربة على البحرين في العلم ١٧١٧ و١٧٣٤. وقد

---

(١) أنوار البدرين، ص٤٧.

(٢) عمان: تقاليد الإمامة والتاريخ السياسي الحديث، ص١٢٠.

اكتسب هذا الاستيلاء خصوصيته كحدث مؤسس من حجم الخراب الذي جلبه إلى البلاد، ومن حجم الشتات الذي ابتلي به أهلها؛ وذلك بدافع من التعصب المذهبي العنيد، ومن التنافس الإقليمي المستعر على مناطق النفوذ مع شاهات الدولة الصفوية. وهذا، ربما، هو الذي حمى القطيف والإحساء ـ وهما بلدتان شيعيتان مثل البحرين ـ من هذا المصير المدمر لكونهما كانتا تحت نفوذ الدولة العثمانية. والمفارقة هنا أنه في كل مرة تظهر دولة شيعية قوية في المنطقة يكون نصيب شيعة البحرين من ذلك مزيداً من البلاء والضرّ والتضييق والشتات، حدث هذا حين قامت الدولة الصفوية ودخلت البحرين ضمن مناطق نفوذها في القرن السابع عشر، وحدث هذا عندما قامت الثورة الإسلامية في إيران في العام ١٩٧٩م. فما أشبه الليلة بالبارحة! وكأن من مصلحة شيعة البحرين ألا توجد دولة شيعية قوية في هذا الإقليم.

لقد تسبب هذا الخراب في تشتيت أهل البحرين في الأقطار، وتأسيس «بنية مزاجهم الجماعي» القائمة على الشعور المزمن بالضياع والتشتت وفقدان الوطن، والأهم فقدان الصفاء القديم والانسجام في هويتهم، وهم الذين كانوا يتصورون أنهم حتى القرن السابع عشر شيعة لا يزاحمهم «آخر مختلف» ذو شأن يعكر هذا الصفاء والانسجام في الهوية، فضلاً عن «آخر مختلف» يمثل بالنسبة لهم تهديداً جدياً على هويتهم كما هو الحال مع «الآخر الأباضي». ولم يكن الجديد في الهجوم اليعربي أنه سيمهد لسلسلة جديدة من الاستيلاءات؛ لأن تاريخ البحرين السياسي أشبه بسلسلة متصلة من الاستيلاء والاستيلاء المضاد، لكن الجديد في هذا الهجوم أنه أول

هجوم معادٍ يستهدف هوية شيعة البحرين ويسعى لاقتلاع وجودهم، فلم يكن هذا مجرد استيلاء على الحكم وانتفاع بخيرات البلاد واستحصال الإتاوات.

لقد تولّت نصوص هذه الحقبة مهمة تأسيس الوعي بميزة هذا الانسجام في هوية البحرين دون بقية مناطق الشيعة في العالم، واعتبر هذا الصفاء من «فضائل البحرين» التي نالتها بفضل «اللطف الإلهي». وفي هذا الشأن يذكر الشيخ يوسف البحراني (١١٠٧ ـ ١١٨٦هـ) أن «تشيّع أهل البحرين وقصباتها مثل القطيف والحسا من قديم الزمان إلى هذه الأيام ظاهر شائع، ومنشأ ذلك شمول اللطف الإلهي لأهل تلك الديار»[١]. وفي الشأن ذاته ينقل الشيخ علي البلادي (ت ١٣٤٠هـ) أن «أهل البحرين من قديم الزمان من الشيعة المخلصين، والموالين لمولانا علي أمير المؤمنين»[٢].

إلا أن هؤلاء كانوا على وعي بأن هذا الصفاء والانسجام في الهوية قد تقوّض بصورة مؤلمة بعد ظهور «الآخر الأباضي»، وقد اقترن تقوّض هذا الانسجام بتجربة الشتات والفقدان المبرم للوطن. وهي تجربة لم يكن المشتتون الأوائل قادرين على التكيّف والتعايش معها. بل كان هؤلاء المشتتون يتعاملون مع شتاتهم هذا كضرورة مؤقتة، أو هو بمثابة رحلة قسرية إلا أن العودة خيار وارد إذا ما سمحت الظروف بذلك. وبمعنى

---

(١) الشيخ يوسف البحراني، الكشكول، (بيروت: دار الهلال، ط:١، ١٩٩٨)، م:٣، ص١٤٢.

(٢) أنوار البدرين، ص١٨، وص٢٠.

آخر، لم يكن هؤلاء يتصورون أن هذه الرحلة القسرية «رحلة في اتجاه واحد». والحق أن هذه حال معظم المشتتين والمهاجرين الأوائل مثل المهاجرين المكسيكيين في الولايات المتحدة، والأتراك في ألمانيا، والمسلمين الروس في الإمبراطورية العثمانية[١]. وبتعبير إدوارد سعيد فإن المنفيّ يعيش «في حالة وسطية، لا ينسجم تماماً مع المحيط الجديد، ولا يتخلّص كلياً من عبْ البيئة الماضية»[٢]. وهذا بالضبط هو حال الشيخ ياسين البلادي حيث ظلّ مسكوناً بتجربة الشتات التي كانت له كالهمّ المقيم المقعد الذي لا سبيل إلى نسيانه أو التسلي عنه. كما كان الشيخ أحمد بن إبراهيم آل عصفور يتعامل مع تجربة الشتات كتجربة فراق قسري عن الوطن إلا أنه فراق مؤقت بدليل أنه أمر ابنه الشيخ يوسف أن يبقى في البيت الذي كان لهم في قرية الشاخورة حيث كان فيه «بعض الخزائن المربوط فيها على بعض الأسباب من كتب وصفر وثياب»[٣]، ويذكر الشيخ يوسف أن والده ضاق عليه الحال في القطيف فقرر الرجوع إلى البحرين حتى لو كانت في أيدي العمانيين، إلا أن المنية عاجلته قبل الرجوع حيث «حُرقت البلاد، وكان من جملة ما حرق بالنار بيتنا في القرية المتقدمة [الشاخورة]،

---

(١) عن تجربة المسلمين الروس في الإمبراطورية العثمانية، يمكن الرجوع إلى دراسة جيمس ماير التالية:

James H. Meyer, **Immigration, Return, and the Politics of citizenship: Russians in the Ottoman Empire, 1860-1914.** in: International Journal of Middle East Studies, (Cambridge University Press, Vol.39, No.1, 2007), Pp.15-32.

(٢) إدوارد سعيد، صور المثقف، تر: غسان غصن، (بيروت: دار النهار، ط:٢، ١٩٩٦)، ص٥٨.

(٣) لؤلؤة البحرين، ص٤٤٣، وعيون المحاسن، ص١٦٧.

فازداد الوالد ـ رحمه الله ـ غُصة لذلك حيث إنه خرج على بنائه مبلغاً خطيراً، وصار هذا سبب موته»(١). وكذلك كان الشيخ عبد الله السماهيجي يعيش تجربة الشتات كتجربة بُعد مؤقت في بهبهان، وإلا فلو كان يتعامل مع الشتات كتجربة نفي نهائي وضياع مبرم للوطن الأصلي لما فكّر في الذهاب إلى الشاه في أصفهان لطلب المساعدة وإنقاذ البلاد. أما الشيخ يوسف البحراني فقد عاش أكبر تجربة شتات بين علماء البحرين حيث تنقّل بين القطيف وكرمان وشيراز وتوابعها وفسا والإصطهبانات حتى استقر في كربلاء وتوفي فيها في العام ١١٨٦هـ/ ١٧٧٢م(٢). ويصوّر الشيخ يوسف تجربة الشتات البحريني الجماعي في كتاب حرره للعلامة محمد رفيع المجاور للمشهد الرضوي، يقول فيه: «فلما تداولتني في هذا الزمن أيدي الحل والترحال، وترامت بي عن الوطن حوادث الأيام والليال أعظم ما جرى علي في تلك البلاد، بل على جملة من فيها من العلماء الأمجاد والكبراء من ذوي الفضل والسداد على أيدي ذوي النصب والفساد الشاربين بكأس الكفر والإلحاد حتى خرقوا شملهم بأقاصي البلدان، ومزقوا جمعهم بحسام الجور والطغيان بعد أن جرعوهم غصص المصائب والعدوان، وأذاقوهم كؤوس النوائب والخذلان، وكنت ممن رمته أيدي تلك المصائب الشنعاء في دار الأمان، وقذفته منجنيقات تلك الحوادث الشوهاء في هذا المكان المعمور بالأخوان والخلاّن»(٣).

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص٤٤٣ ـ ٤٤٤.

(٢) انظر: م، ن، ص٤٤٥.

(٣) الكشكول، م: ٢، ص٣٠٥.

ويبدو أن تجربة الشتات الهائلة التي عاشها الشيخ يوسف قد انعكست على موقفه المبدئي من الآخر عموماً، عدواً كان أو صديقاً، حيث طبعت هذه التجربة موقفه من الآخر بطابع سلبي واضح سواء كان هذا الآخر عدواً كالخوارج و«النواصب» الذين صنّف فيهم كتابه «الشهاب الثاقب في بيان معنى الناصب»، أو صديقاً كما في كتاباته التي يذمّ فيها الأصحاب والأحباب ويشبّههم بالكلاب والذئاب، يقول: «ولعمري لا جليس ولا أنيس أحسن من الكتاب، ولا أمين ولا معين أعود نفعاً منه في هذا الباب، ولا سيما في زماننا هذا الذي قد التبست فيه الأصحاب بالذئاب، وتبدلت فيه الأحباب بالكلاب، وحاشا الكلاب والذئاب مما عليه أولئك الأحباب والأصحاب من قبح البواطن والسرائر»[١]. ويعزّز هذا الموقف المتشكك في الأصحاب والأحباب في وصيته لابنه محمد حيث يقول: «واتخذ الخلوة والعزلة حجاباً عن البشر فليس في الصحبة إلا الوبال والضرر»[٢].

ولكن، علينا أن ننتبه إلى مسألتين فيما يتعلق بتقييمنا لنجاح أو فشل هؤلاء في التكيّف مع تجربة الشتات التي تعيشها البحرين لأول مرة في تاريخها الوسيط والقريب. وتتعلق المسألة الأولى بضرورة الفهم التاريخي والنسبي للإحساس الوطني الذي يجعل المرء ملتصقاً بحرارة متقدة بوطنه الأصلي لا بوصفه مسقط الرأس ومحل التنشئة بل بوصفه وطناً سياسياً، فهذا إحساس طارئ في تاريخ المجتمعات الحديثة، ويرجع تاريخ ظهوره في البحرين إلى زمن بناء الدولة الحديثة في أوائل العشرينات من القرن

---

(١) م، ن، م: ١، ص٦.
(٢) م، ن، م: ٢، ص١٩٤.

الماضي. وقبل هذا كانت المجتمعات التقليدية أقلّ صرامة في تعريفها للهوية بصورة عامة، و«لهذا أمكن نعت هذه المجتمعات بـ«المجتمعات ذات الهوية المرنة»[١]؛ بدليل أن ظواهر الاندماج والانقسام كانت مألوفة ومعتادة داخل هذه المجتمعات. وفي البحرين كانت الطائفة هي المركز الذي يستقطب الولاء ويؤمّن الإحساس بالانتماء داخل المجتمع التقليدي. وعلى هذا كان من الممكن للمشتتين أن يندمجوا بسهولة في الأقطار التي تشتتوا فيها؛ لسبب بسيط وهو أن معظم هذه الأقطار كانت ذات غالبية شيعية: القطيف، والإحساء، والبصرة، والنجف، وكربلاء، والمحمرة، وأصفهان، وبهبهان، وبوشهر، ولنجة وغيرها. وقد هوّن هذا الانتماء الطائفي الموحّد من الألم الذي يسببه شعور المرء بأنه مقتلع وبلا وطن. كانت الطائفة هوية هؤلاء المشتركة، وهي لهم بمثابة الوطن الرمزي الكبير الذي تأتلف عنده الأرواح المتشابهة، ولهذا كان قادراً على استيعاب كل المشتتين والمهاجرين والمنفيين إذا ما اضطرتهم الظروف إلى البعد عن الوطن الجغرافي المحدود.

ويبدو أن الركون إلى الائتلاف الطائفي وما يوفره للمشتتين من شعور بالأمان والاستقرار والانتماء، قد عطّل كل مبادرات التحرك لاسترداد الأرض من أيدي المتغلبين عليها. وإذا تجاوزنا مبادرة الشيخ عبد الله السماهيجي فإن التاريخ المتأخر يحدثنا عن محاولة يتيمة لم يكتب لها النجاح وهي تلك التي قام بها السيد شبّر الستري الغريفي نزيل البصرة والمحمرة. ويذكر الشيخ علي البلادي أن السيد شبر في آخر عمره قد

---

(١) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص١٦٠.

«أخذته غيرته الإيمانية على ما جرى على أهل البحرين من الحكام المتغلبين عليها من الظلم والعدوان وغصبهم الأموال وتشتتهم في كل مكان، وأدّاه نظره واجتهاده، وإن لم يوافقه عليه أكثر علماء زمانه، إلى جمع العساكر من أهل البحرين والقطيف الساكنين هناك لأخذ البحرين من أيدي أولئك المتغلبين»[١]. والسؤال هو لماذا لقيت هذه المحاولة اليتيمة معارضة من أكثر علماء ذلك الزمان؟ واللافت أن هذا الموقف من قبل العلماء يذكّر بحديث الشيخ يوسف البحراني الذي صنّف كتابه الفقهي الضخم «الحدائق الناضرة» وهو في الشتات ومع هذا فقد أعرض عن ذكر كتاب الجهاد، يقول: «وأعرضت عن ذكر كتاب الجهاد وما يتبعه لقلة النفع المتعلق به الآن تبعاً لبعض علمائنا الأعيان، وإيثاراً لصرف الوقت فيما هو أحوج وأحقّ لأبناء الزمان»[٢]. ولكن هل هناك أحوج وأحق من كتاب الجهاد والدعوة إليه لتحرير الوطن والأرض، وخصوصاً بالنسبة لمن ذاق مرارة الشتات والاقتلاع كالشيخ يوسف البحراني؟ ثم كيف اتفقت كلمة هؤلاء «العلماء الأعيان» على «قلة النفع» المتحصل من كتاب الجهاد وما يتبعه؟ هل يعود هذا إلى مركزية الطائفة وأولويتها على الوطن والأرض في الفكر الشيعي؟ ربما يكون هذا صحيحاً، إلا أن المسألة لا تخلو من موقف اعتقادي يرتبط بالموقف الشيعي من الولاية والحكم والسلطة في فترة غياب الإمام المعصوم. والحاصل أن جميع فقهاء ذلك الزمان قد ذهبوا إلى عدم وجوب السعي «لتصحيح السلطة، وإعادتها من صورتها القائمة إلى الصورة

---

(١) أنوار البدرين، ص٢٠٩.

(٢) لؤلؤة البحرين، ص٤٤٦.

المشروعة»[١]. وهذا ما عمّق لديهم فكرة الاعتزال وتبرير القعود[٢]، ويبدو أن مواقف العلماء من حركة السيد شبّر ومن كتاب الجهاد الذي أعرض عنه الشيخ يوسف لقلة نفعه، إنما يعود إلى تجذّر فكرة الاعتزال والقعود وعدم وجوب السعي لتصحيح السلطة في الفكر الشيعي في ذلك الوقت.

وترتبط المسألة الثانية بضرورة الفهم التاريخي والنسبي أيضاً لتجربة الشتات المؤسسة لما أسميناه بالتاريخ المنشطر والمزاج الجماعي المؤسس على الضياع والشتات والفقد والحنين إلى «بحرين أخرى» وُجدت في لحظة ما من زمن أسطوري باهر وبرّاق ويأخذ الأبصار والألباب!. فمن يقرأ حديث الشيخ ياسين البلادي والشيخ علي البلادي من بعده سينطبع في ذهنه أن البحرين ـ قبل الهجوم اليعربي ـ كانت بلاداً آمنة هانئة وذات خيرات وفيرة وعلم منتشر، وهي الحال التي جعلت من البحرين في هذا الزمن مركز جذب عاطفي لا لعموم شيعة العالم في ذلك الوقت، بل لعموم شيعة البحرين في القرون التي أعقبت هذا الهجوم وحتى هذه اللحظة حيث الحنين إلى البحرين القديمة حنين مستعر بقوة. وخطورة هذا الانطباع اللاحق أنه يفرض على المرء أن يصغي إلى حال المشتتين الأوائل في ضوء هذا التصور أو الانطباع المتأخر، كما أنه يفرض على المرء أن يستبطن شعور هؤلاء في ضوء أسئلة آتية من زمن متأخر من قبيل: كيف يمكن

---

(١) توفيق السيف، ضد الاستبداد: الفقه السياسي الشيعي في عصر الغيبة، (بيروت: المركز الثقافي العربي، ط: ١، ١٩٩٩)، ص١٥٥.

(٢) انظر: م، ن، ص١٥٧.

لامرئ أن يحتمل الشتات عن بلاد مثالية كهذه؟ أليست تجربة الشتات القهري هذه أشبه بخروج آدم من الجنة واستقراره في الأرض؟ أليست هي لعنة حيث اللعنة هي طرد قسري من النعيم؟

والحديث عن البحرين بوصفها قطعة من الجنة ليس من بنات أفكارنا، بل هناك حكاية متداولة في مصنفات التراجم تدور حول هذه الفكرة تحديداً، وسوف نتخذ من هذه الحكاية منطلقاً لمقاربة تاريخية نسبية للتصور المتأخر عن «البحرين الأخرى» بوصفها جنة آمنة ونعيماً سرمدياً.

ينقل هذه الحكاية الشيخ يوسف البحراني في كشكوله ومحمد على آل عصفور ومحمد على التاجر وآخرين. وتقول هذه الحكاية أن السبب في مجيء الشيخ حسين بن عبد الصمد (ت ٩٨٤هـ/ ١٥٧٦م) والد البهائي إلى البحرين، أنه كان بمكة المشرفة وقد قصد المجاورة فيها، فرأى في المنام كأن القيامة قد قامت، وأن الله تعالى أمر بأن ترفع أرض بالبحرين إلى الجنّة، فأختار الانتقال من مكة المعظمة، وأتي البحرين وجاور أهلها حتى توفي ودفن في قرية المُصلًى[1].

تشترك هذه الحكاية مع التصور المتأخر عن البحرين، فهي تُصوِّر أرض البحرين كقطعة رفعت إلى الجنة، أي إنها جزء من الجنة، وهو ما دفع الشيخ حسين بن عبد الصمد إلى تفضيل مجاورتها والموت فيها على مجاورة مكة المكرمة. إلا أن الفرق بين هذه الحكاية والتصور المتأخر يكمن في المدلولات التي تنطوي عليها تكملة هذه الحكاية؛ لأن هذه

---

(١) انظر: الكشكول، ج:٣، ص١٤٦، وأنوار البدرين، ص٧٣، وعيون المحاسن، ص١٧، وعقد اللآل في تاريخ أوال، ص٣٥.

التكملة تقلب أفق التوقع الذي شكلته رؤيا الشيخ حسين عن البحرين، فبعد وصوله ومخالطة أهلها يتوصل هذا الشيخ إلى قناعة أن هذا مجتمع كثير الجدال والسجال فيما لا ينفع، ومشتغل «بصغائر الأمور»، وكأنه بهذا تصدى «لمحو العلم». وهذا ما حمل الشيخ حسين على اعتزال هذا المجتمع حتى توفي. تقول التكملة أن الشيخ حين وصل البحرين، وسمع بقدومه علماء البحرين، وقد كان جملة من الفضلاء يجتمعون للدرس والتدريس في مسجد جد حفص، ومنهم العلاّمة الشيخ داود بن أبي شافيز، وكان ذلك الوقت قد خرج الشيخ داود من قرية جدحفص لمباغضة حصلت بينه وبين بعض علمائها، فلمّا سمعوا بقدوم الشيخ حسين بن عبد الصمد عرفوا أنه بعد مجيئه ربما يحضر إلى المسجد يوم الدرس، وكان الشيخ داود ذا يدٍ طولى في علم المناظرة والجدال، فمضوا إليه وصالحوه، وحضر المسجد كما كان سابقاً. فلما ورد الشيخ حسين سأل عن محل مجمع الفضلاء في البلد، فأخبروه باليوم الذي يحضرون فيه إلى المسجد المذكور، فاتفق حضوره في بعض الأيام، وجرى البحث بينه وبين الحاضرين، فتولّى ذلك الشيخ داود وأطال النزال والجدال معه، فلمّا انصرف الشيخ أنشأ هذين البيتين ثم لم يحضر بعد ذلك حتى توفي:

أناس في أوالٍ قد تصدّوا لمحوا العلم واشتغلوا بِلَمم

فإن باحثتهم لم تلقَ منهم سوى حرفين لِمْ لِمْ لا نُسَلِّم

واللافت أن هذا الموقف من قبل الشيخ حسين سيتكرر فيما بعد، ولكنه سيتكرر مع واحد من أعظم علماء البحرين قاطبة وهو الشيخ سليمان الماحوزي أستاذ الشيخ عبد الله السماهيجي والشيخ أحمد بن

إبراهيم آل عصفور، وهو الذي «انتهت إليه رئاسة بلاد البحرين في وقته»[١]. فلهذا الشيخ قصيدة ذات قيمة رمزية مهمة، وتتضاعف هذه القيمة إذا عرفنا أن الشيخ سليمان توفي في العام (١١٢١هـ/ ١٧٠٩م) أي قبل استيلاء اليعاربة على البحرين بثمانية أعوام. أما المحيّر في هذه القصيدة[٢] التي تتألف من ٦٠ بيتاً فهو أن الشيخ سليمان يحثّ على الهجرة من البحرين، يقول:

انهض وحثّ اليعملات على السرى   واهجر محلّ الخسف يا أسد الشرى

وتجافَ صحبة معشرٍ قد أطبقوا   طراً على الشنعا وحبّوا المنكرا

لا تأسفنّ على فراقهم فما   لك في جوارهم سوى فصم العرا

وتنطوي هذه القصيدة على ذم مقذع في أهل البحرين وأخلاقهم التي «لا يرتجى إصلاحها»، وطوافهم «حوال الظالمين»، و«استرسال أطماعهم» و«تبدّل أفهامهم» واتصافهم بالخداع ونكث العهود والخمول. بل إنه يرجع كل الهوان والتدمير الذي حلّ بالبحرين إلى ما اقترفته أيدي أهلها من قبيح الفعال، يقول:

ما ذاك إلا من قبيح فعالهم   حصدوا الذي زرعوا وَهذا ما أرى»

(البيت ٣٣)

أما وجوده في البحرين فهو، في نظره، محض قدر، إلا أنه قدر غير ملزم على نحو أبدي، إذ بالإمكان الهجرة والرحيل، بل هذا هو الخيار

---

(١) لؤلؤة البحرين، ص٧.

(٢) راجع نص القصيدة في الملحق.

الأجدر، وهنا يمثّل الشيخ سليمان مقلوب الشيخ حسين بن عبد الصمد، يقول:

قَـدَرٌ أحـلّـك فـي أوالَ وإنـني   لأرى اغـترابـك عـن أوالِ أجـدرا

(البيت٤٤)

هذه صورة «البحرين الأخرى» وأهلها في تصور الشيخ حسين بن عبد الصمد والشيخ سليمان الماحوزي. وبوضع هذه الحكاية والقصيدة إلى جوار نصوص المتأخرين ممن عاش تجربة الشتات وخراب البحرين أو من جاء بعدهم، سيتضح لنا حجم التحوّل الذي طرأ على هذه الصورة، وحجم التأثير الذي تسبب فيه الانطباع المتأخر الذي أسسته - في بادئ الأمر - نصوص المشتتين الأوائل ممن استفاقوا على وقع الشعور المتقد بالفقدان المبرم للوطن وانسجام الهوية، وهو ما صار شيعة البحرين المتأخرين يتعاملون معه كـ«حقيقة» لا تقبل المساءلة فضلاً عن التشكيك.

- ٢ -

سيتعمّق الشعور بالشتات وضياع الوطن وفقدان الانسجام في الهوية مع تتابع الهجمات والحروب من اليعاربة إلى الوهابية إلى الاقتتال الداخلي بين شيوخ آل خليفة والذي اندلعت شرارته الأولى في العام ١٨٣٥م. والحق أن هذا النوع من الحروب والهجمات والفتن والاقتتال لم يهدأ منذ استيلاء اليعاربة في العام ١١٢٩هـ/ ١٧١٧م. وفي كل مرة

كان الأهالي يدفعون ثمن هذه الحروب والفتن بقتلهم الجماعي وبشتاتهم في الأقطار، وخلو البلاد منهم، وتعميق الشعور بالفقدان والضياع في وجدانهم الجماعي. ويُذكر محمد علي آل عصفور أن دخول عساكر الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة إلى البحرين قد «هجر بعض علمائها إلى بنادر فارس، منهم جدي العلّامة الشيخ خلف»[١]، والشيخ خلف هذا هو حفيد الشيخ حسين آل عصفور وهو «إمام الجمعة والجماعة في بوشهر».

ومع هذا فإن الملاحظ أن عهد الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة ـ والحال كذلك في عهد ابنه الشيخ سلمان ـ قد اتسم بهدوء واضح واستقرار ملحوظ في الأمن، إلا أنه لم يكتب لهذا الهدوء أن يستمر طويلاً في بلاد جُبلت على الحروب والاقتتال، فجاء هجوم العمانيين في العام ١٢١٥هـ/ ١٨٠١م، وفي هذا الهجوم قُتِل أشهر عالم بحريني وهو العلامة الشيخ حسين آل عصفور (المعروف بين الأهالي بالشيخ حسين العلاّمة) الذي توفي في العام ١٢١٦هـ، ويُذكر أن الشيخ حسين «أصيب في واقعة الخوارج بحربة في ظهر قدمه سنة ١٢١٥، فسرت في نفسه فمات بسببها»[٢]. وبحسب ما يروي محمد علي الناصري فإن الشيخ عزيز صاحب الضريح المشهور في السهلة الشمالية قد قُتِل في هذا الهجوم أيضاً، فقد «كان الشيخ عزيز من المنددين» بهذا الهجوم، فما كان من

---

(١) عيون المحاسن، ص٣٣.

(٢) حاضر البحرين، ص٥٥، وانظر: أنوار البدرين، ص١٨٤.

«الأعداء» إلا أن «تعمدوا قتله، فضربه أحدهم بالسيف ضربة قاضية أردته صريعاً على الأرض»[١].

وعجّل هذا الهجوم بالمواجهة التي جرت على أرض البحرين بين عساكر العمانيين وعساكر أمير نجد عبد العزيز آل سعود التي استنجد بها أمراء آل خليفة من أجل طرد العمانيين. وكما جرت العادة فقد انجلت هذه المواجهة بين الطرفين (العماني والوهابي) عن خراب هائل في البلاد، وفي هذا الخراب تعرّض كثير من الأهالي للقتل والإذلال والتعذيب والشتات في البلدان المجاورة. وبحسب ما ينقل مهدي التاجر في كتابه «اللغة والأصول اللغوية في البحرين» فإن هذه الفترة شهدت مغادرة «كثير من البحارنة إلى الحجاز خوفاً من العقاب والاضطهاد، وتوجهت أعداد أخرى إلى المحمرة ولنجة»[٢].

لم يكن ذاك الهدوء إلا فاصلاً قصيراً في سيرة اضطراب وقلاقل وحروب متواصلة ما كانت لتهدأ إلا لتنفجر من جديد، ولتنفتح معها في كل مرة سيرة شتات أهل البحرين وتخريب بلادهم. ويذكر هنا أن الشيخ عبد الله بن أحمد آل خليفة ـ ثالث حاكم من آل خليفة على البحرين ـ قد رحل إلى قطر في العام ١٢٥٢هـ/١٨٣٦م، وأناب عنه ابنه الشيخ محمد بن عبد الله، «فكثرت في تلك الأيام الفتن، وعظمت الفوضى، وتفاقم الشر، وازدادت البلوى على الرعية، وعمّ الجور، وكثرت التعديات من

---

(١) الناصري، قصة الشيخ عزيز البحراني، (البحرين: مطبعة الهاشمي، ط:٣، ١٩٩٤)، ص٣.

(٢) نقلنا النص عن كتاب: محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٢٥٨.

الجهلة والسفلة والغوغاء وخدام الحكام على أموال الرعية وأعراضهم، فتبدّل الأمن خوفاً، والأنس وحشة، والصفو كدراً، فهاجر من البحرين كثير من الأهالي، وفرّوا إلى الأطراف المختلفة بعضهم إلى الكويت والبعض إلى جهات فارس والعراق وعمان وغيرها»[١].

وينقل محمد الرميحي عن أحد التقارير البريطانية وصفاً لوضع البلاد في أعوام (١٨٣٦ ـ ١٨٣٨م)، وهو وصف يؤكد استمرار حالة الشتات العام التي حكمت أهل البحرين منذ العام ١٧١٧م. يقول: «إن سكان الجزر أخذوا ينزحون عنها، فالمدن كانت في حالة خراب حتى إن إيجار البيوت انخفض إلى الثمن عما كان عليه منذ سنوات قليلة»[٢]. وتنقل مي الخليفة عن تقارير عام ١٨٣٦م أن «الاضطهاد وسوء المعاملة المستمرة» قد تسببا في هجرة الكثير من تجار البحرين «وسكنوا الموانئ الخليجية الأخرى»[٣].

أما الفتنة الكبرى التي أكملت تدمير البلاد وتشتيت أهلها بصورة أعادت التذكير بسيرة الزلزال اليعربي المدمّر، فقد تمثلت في الاقتتال الداخلي بين أمراء آل خليفة الثلاثة: الشيخ محمد بن خليفة، وأخيه الشيخ علي بن خليفة، وابن عمهما الشيخ محمد بن عبد الله. وعن هذا الأخير يذكر ناصر الخيري أنه تغلّب على محمد بن خليفة وتقدّم على البلاد ومن معه من بدوان الجزيرة العربية، فأقاموا فيها «السلب والنهب كما جرت

---

(١) قلائد النحرين، ص٢٨٨ ـ ٢٨٩. وانظر: محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٢٩١.
(٢) البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٢٣.
(٣) محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٢٩١.

بذلك سنة البدو رغماً عن توسّلات الشيخ علي بن خليفة الذي رجاهم أن يتجنبوا نهب البلاد وأذية الرعية، ولكن مساعيه كلها ذهبت أدراج الرياح، فتكدّر صفاء البحرين، وحاق بها المحاق، وضاق الناس ففرّ أكثرهم من البلاد وتفرّقوا عنها أيدي سبأ ريثما تسكن هذه الزوابع المقلقة»[١]. وحين رجع محمد بن خليفة إلى البلاد اشتبك الجميع في اقتتال شرس انتهى بمقتل حاكم البحرين الشيخ علي بن خليفة وابنه الشيخ إبراهيم بن علي، فدخل محمد بن خليفة البلدة «دخول الفاتح الظافر، واشتغل البدوان بالنهب والسلب وخراب البلد حتى تركوها خاوية على عروشها، ولجأ سكانها إلى الفرار والنجاة بأنفسهم وأرواحهم تاركين أملاكهم وأموالهم تحت رحمة البدوان غير آسفين عليها ولا نادمين»[٢]. ويذكر مساعد المقيم السياسي في الخليج أن البدو «نهبوا المنامة» في هذه الحوادث حتى «وصل الأمر بأهل المنامة أن الميسورين منهم أصبحوا يستجدون يومياً للعيش، وإذا لم تتوقف أعمال النهب والسلب سوف نصل إلى حالة ينعدم فيها القوت والمواد الغذائية وسيترك الناس المدينة ويهجرونها»[٣].

وفي هذه الحوادث أُسِر حاكم البحرين محمد بن خليفة، وتولّى محمد بن عبد الله الحكم في البلاد لمدة ثلاثة أشهر. ولم تهدأ الأوضاع إلا بعد وصول الكولونيل الإنجليزي لويس بيلي المقيم السياسي في الخليج، و«حين وصوله طلب تأمين الأهالي وردّ الأموال المنهوبة إلى أربابها»،

---

(١) قلائد النحرين، ص٢٩٥.
(٢) م، ن، ص٣٦٥.
(٣) محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٥٧٥.

وألقى القبض على محمد بن خليفة ومحمد بن عبد الله وأعوانه وأرسلوا إلى المراكب، وتم ترحليهم إلى الهند. ثم أعلن في البدو «أن من لم يفارق البحرين في مدة سبع ساعات يكون دمه هدراً، ففرّ الأعراب وتنافروا في كل جهة، وخلت منهم الديار»[١]. وتذكر مي الخليفة أن أهل البحرين أرخوا لحوادث هذا العام بقولهم: «وي لأوال خربت!»[٢].

وفي هذه الواقعة خرج الشيخ علي البلادي من البحرين إلى القطيف، وهو يصوّر حوادث العام ١٢٨٤هـ بقوله: «ثم وقعت الواقعة العظيمة على بلادنا البحرين سنة ١٢٨٤هـ التي قتل فيها حاكمها (علي بن خليفة) وغيره، فتفرّقت أهلها في الأقطار وتشتتوا في الديار، فكنتُ ممن رمته مناجيق الأقضية والأقدار، وقذفته نون الآونة والأخطار في بلاد القطيف»[٣].

هذه هي سيرة الشتات العظيم الذي ابتلي به أهل البحرين منذ الهجوم اليعربي الأول في العام ١٧١٧م. وهو الشتات الذي تصاعدت وتيرته في الهجومات والحروب والاقتتال والفتن التي ضربت البلاد طوال قرن ونصف من الزمان، ولم تهدأ إلا في العام ١٨٦٩م حين تولى الشيخ عيسى بن علي مقاليد الحكم في البلاد.

والجدير بالذكر أنه قبل أن تبدأ هذه السيرة كان شيعة البحرين المشتتون يفسّرون «تشيّع أهل البحرين» على أنه فضيلة من «فضائل

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٣٦٧.
(٢) محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٥٦٦.
(٣) أنوار البدرين، ص٢٣٢ ـ ٢٣٣، وانظر: ص٥١.

البحرين» وعلامة على «شمول اللطف الإلهي لأهل تلك الديار». كان هذا تفسير الشيخ يوسف البحراني والشيخ علي البلادي ـ وهما من بحرينيي الشتات ـ ، وحين زلزلت الأرض من تحت أقدام هذه الديار، فزال كامل عمرانها وشتّت معظم أهلها، عاد الشيخ علي البلادي نفسه ليفسر كل هذا الخراب والشتات على أنه ابتلاء إلهي، وعلامة على حسن إيمان هؤلاء وصادق تشيّعهم؛ لأن الله لا يبتلي إلا عباده المؤمنين، يقول: « فكأنهم قد خُصّوا بالبلا لما كانوا من خلّص أهل الولا»[١]، وهو يرى أن كل هذا الخراب والشتات الذي ابتليت به هذه الديار وأهلها إنما كان «مصداق المثل» أو الدعاء أو الحديث المرسل الذي ذكره السيد المعاصر السيد محمد باقر في روضاته (...) وهو قولهم: «خرّب الله البحرين وعمّر أصفهان»[٢]. أما الشيخ محمد علي آل عصفور ـ وهو أيضاً من بحرينيي الشتات ـ فإنه ينقل كلاماً يستشرف فيه الإمام علي بن أبي طالب ما سيحلّ بالبحرين من خراب وأهوال، يقول: «يا ويل جزيرة أوال من وقعات تترادف عليها من كلّ ناحية، فيؤخذ كبارها، وتهتك صغارها»[٣]. هكذا وكأن هذه التفسيرات «الإيمانية» تقول بأن ما حدث من «وقعات» و«أهوال» و«خراب» في البحرين إنما كان مقدّراً ولا مهرب منه.

وسواء كان هذا الخراب والشتات راجعاً إلى الابتلاء الإلهي بغاية تمحيص «أهل الولاء» كما يقول الشيخ علي البلادي، أم إنه يرجع إلى

---

(١) م، ن، ص١٩٣.
(٢) م، ن، ص٤٧ ـ ٤٨.
(٣) عيون المحاسن، ص٥٩.

الغضب واللعنة التي تحلّ كعقاب لما اقترفته أيدي أهل البحرين من «قبيح الفعال» إذا استعارنا تعبير الشيخ سليمان الماحوزي، أم إنه نتاج أوضاع إقليمية مضطربة ومصالح سياسية متنافسة على مناطق النفوذ، فإن المحصّلة المؤكدة هي أن هذا الخراب والشتات لم يمرّ على البحرين وأهلها دون أن يترك أثره الحاسم على هذه الجزيرة في صورة الخراب وزوال العمران، وعلى أهلها الذين خرجوا من زمن الخراب والشتات وهم مسكونون بشعور عميق بأنهم الناجون المهدّدون بالفناء، والبقية الباقية المستهدفة بالإبادة وتصفية الهوية واقتلاع الوجود. وسيكون لهذا الإحساس تداعياته الخطيرة على علاقة هؤلاء الناجين بكل من الإنجليز من جهة، وبنظام الحكم من جهة أخرى.

الفصل الخامس :

التركة الثقيلة لسنوات الشتات والخراب

ـ ١ ـ

توقفت سيرة الشتات البحريني العظيم في العام ١٢٨٦هـ/ ١٨٦٩م حين تولى الشيخ عيسى بن علي آل خليفة مقاليد الحكم في البلاد. وقد تميّزت العشرين سنة الأولى من حكم الشيخ عيسى بن علي بهدوء عام وملحوظ حيث «استقرّ الأهالي في أوطانهم وأمنوا النوائب»(١) بحسب تعبير ناصر الخيري. وجاء في وثيقة بريطانية ترجع إلى العام ١٨٨٢م أن الشيخ عيسى بن علي يمتاز بالحلم «والسماحة وعدم الاستعجال في الأمور وتدارك الأمور بالهون وصلاح ما بين الطرفين، بعكس أفعال غيره من بعض الحكام في البطش والنهب وهتك الرعايا وفرارهم من ذلك من أوطانهم إلى ممالك أخرى»(٢).

إلا أن السؤال الذي ينبغي أن يطرح هنا هو: هل يمكن أن تمرّ سنوات الخراب العظيم والشتات الهائل (١٧١٧ ـ ١٨٦٩م) دون أن تترك آثارها وبصمتها الثقيلة على الوضع العام في البلاد وعلى التركيبة الديموغرافية فيها، وعلى «بنية الشعور» الجماعي لأهلها ومزاجهم العام الحاكم والمستحكم، وعلى موقفهم من الحكام والأمراء؟

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٣٨٥.

(٢) علي أباحسين، شخصيات من الخليج العربي بأقلام غربية، مجلة الوثيقة، مركز الوثائق التاريخية، العدد: ٢٤، السنة: ١٢، يناير ١٩٩٤، ص١٣٢.

إذا كان لا بد من البحث عن «جردة آثار» لكل تاريخ فإني أتصور أن تجربة الخراب والشتات هذه هي واحدة من أهم التجارب المرشّحة بقوة لتكون ضمن هذه الجردة المؤسِّسة في تاريخ البحرين. فهذه تجربة قاسية استحكمت على البلاد وأهلها طوال قرن ونصف من الزمان، وطبعت الوضع العام في البلاد بطابعها المتوتر والمضطرب لسنوات طويلة. وطوال هذه السنوات كانت الحروب المدمّرة هي الشؤم الملازم للبلاد، وهي التجربة المؤسسة لمزاج أهلها، ولمسارات التطور السياسي فيما بعد. وإذا كانت الحروب لعنة قدرية ابتليت بها هذه البلاد وأهلها، وإذا كانت الحروب داء العمران ووبال عليه، فلنا بعد هذا أن نتصوّر حجم العمران الذي تقوّض وحجم الخراب الذي ضرب البلاد بفعل هذه الحروب المتواصلة. ويصور الشيخ علي البلادي المآل الذي انتهت إليه البلاد بعد كل هذا الخراب وشتات الأهالي بقوله: «فصارت أكثر رسومها عافية، وبيوتهم على عروشها خاوية، وخلت من السمير والمسامر، وانعكست عكس النقيض (...) وأقفرت من أهلها الربوع والمساجد، ودرست من أهلها المدارس والمعابد، فتجد أكثر قراها رسوماً دائرة، والقليل بآثارها تحكي نضارة أهلها خراباً غير عامرة، وقد عمرت أهلها أكثر الأطراف والبلدان»[1]. ويرجع محمد بن خليفة النبهاني ظاهرة القرى الخربة وتناقص عدد القرى المعمورة في البحرين في العصر الحديث إلى هذه الحروب المتواصلة، فقد «كانت البحرين في السابق تحتوي على (٣٦) بلدة وعلى (٣٣١) قرية، ولكن لكثرة تداول الحكام عليها ووقوع الحروب

---

(١) أنوار البدرين، ص٤٧.

بها وزوال الحضارة فيها أزال عمرانها وخرّب أكثر تلك المدن والقرى، ولم يبق منها سوى ثماني مدن وبعض القرى التابعة لها»[١].

لقد تسببت هذه الحروب والوقائع المدمّرة إذن في خراب قرى بأكملها، كما تسببت في ظهور مقابر جماعية لا تزال بقاياها منتشرة في بعض القرى إلى اليوم، ففي قرية سماهيج يوجد تل في الجهة الشرقية الجنوبية من مقبرتها يضم قبوراً جماعية لمن استشهدوا في إحدى هجمات اليعاربة على البحرين، وتعرف هذه المقبرة بـ«مقبرة العبيد الصّلاح»[٢]. وفي جزيرة النبيه صالح (وكانت تسمى جزيرة أُكُل) «قُتِل في بعض الوقائع في تلك المدرسة [مدرسة الشيخ داود] أربعون أو سبعون عالماً ومشتغلاً كلهم شهداء، ولهذا يسمونها الآن كربلاء»[٣].

وبالتزامن مع خراب هذه القرى وزوال عمرانها، كان حجم السكان في تناقص مطرد منذ العام ١٧١٧م حتى إن ناصر الخيري لاحظ أن عدد

---

(١) التحفة النبهانية، ص٤٢. ويشير أحد الباحثين إلى ظاهرة أخرى تتعلق بكثرة الأوقاف الدينية عند الشيعة، ومن أسباب هذه الكثرة وجود عقارات هجرها ملاكها في هذه الحقبة، وفروا إلى مناطق الخليج والعراق وإيران، وانقطعت علاقتهم بأملاكهم، و«قد استفتى الأهالي علماء ومراجع الدين في العراق وإيران فأفتوهم بإيقافها». عبد الله سيف، المأتم في البحرين، (البحرين: مكتبة فخراوي، ط:١، ٢٠٠٤)، ج:٢، ص٦٥.

(٢) سلمان داود، سماهيج في التاريخ، (البحرين: نادي سماهيج، ط:١، ١٩٩٦)، ص٢١٣.

(٣) أنوار البدرين، ص٥٦، وص١٦٣، ويذكر الناصري أن قبر النبيه صالح ومدرسة الشيخ داود قد هدما في ولاية الخوارج على البحرين في سنة ١٢١٦هـ. انظر: قصة النبيه صالح، (البحرين: مطبعة الهاشمي، ط:٣، ١٩٩٤)، ص٨.

سكان بلدة مهمة مثل «البلاد القديم» لا يتناسب مع حجم الآثار القديمة الموجودة بها. فهو يذكر أن عدد سكان «البلاد القديم» يبلغ، في أوائل العشرينات من القرن العشرين، «٥ آلاف نسمة كلهم عرب شيعيين، وكانت في سابق أيامها أكثر سكناً وأعظم شأناً بدليل الآثار القديمة الموجودة بها، والذي حطّ شأنها كثرة المهاجرين منها لأسباب مختلفة أهمها توالي الحروب الماضية»[١]. ومن المؤكد أن حال القرى الأخرى لم يكن بأحسن من حال «البلاد القديم». ولقد مثّل هذا الحجم المحدود البقية الباقية من سكان البحرين «المحليين» الذين التصقوا بتراب الأرض بعد مرور الزلزال وانجلاء كابوس الشتات العظيم والخراب المدمّر.

إلا أن هذه البقية المنهكة استفاقت بعد انقضاء زمن الخراب والشتات على وضع ثقافي وتعليمي متردٍ وفي غاية السوء والتأخّر، وأن معظم الأهالي صاروا يعيشون في جهل منتشر بصورة كانت لافتة لكل من دقّق في أحوالهم بعد هدوء العواصف ومرور الزلازل. فالشيخ علي البلادي يلاحظ أن «في هذه الأوقات والأزمان» غلب على من في البحرين «الجهل والعصيان»[٢]، ويلاحظ ناصر الخيري أن «حالة البحرين العلمية» كانت مزدهرة، و«كان لها حظ وافر من العلم والأدب وقدح معلّى في فنون الآداب والمعارف»، إلا أن هذا كان في «غابر الأزمان» أما اليوم فإن حالة المعارف فيها «متأخرة جداً، بل قل إنها معدومة، ويبلغ من يحسن القراءة والكتابة البسيطتين باثنين أو ثلاثة بالمائة، وليس فيها مدارس علمية ولا

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٤٣٣.

(٢) أنوار البدرين، ص٥٠.

معاهد تهذيبية على النسق الحديث»[١]. وهو الأمر ذاته الذي لاحظه من بعده محمد علي التاجر، وهو يذكر أن البحرين كانت في «القرون الوسطى ذات معارف عالية وسوق العلم فيها رائجة وفطاحل العلماء وجدوا فيها بكثرة متناهية (...) ولكن استحوذ الشقاء بعد ذلك على بلاد البحرين، وتلت قرون الأمن والأمان قرون الغزو والسلب والظلم والإرهاق فطاردت العلم والعلماء وأخلت منهم الديار وشتتهم في الأمصار إلى مثل فارس والهند والعراق، وبقيت مواضع العلم ومدارس التدريس تندب قاطنيها لوحشتها بعدهم(...) وبقيت البلاد تتخبط في الجهل والأمية إلى الزمن الأخير»[٢].

أما المحصلة النهائية لهذا فهي أن البلاد خلت من العلماء والمتعلمين، ومن الفقهاء والمرجعيات الدينية العظمى ممن كان الأهالي يرجعون إليهم في الفتوى والولاء الديني. واللافت حقاً أن معظم المرجعيات الدينية البحرينية المشهورة آنذاك قد تشتت في الأقطار أو قتلت إبان الهجمات والحروب المتعاقبة في هذه الحقبة الممتدة بين (١٧١٧ ـ ١٨٦٩م)، ويكفي أن نذكر أن من بين هؤلاء الذين امتُحِنوا بالشتات والقتل مرجعيات كبرى من قبيل الشيخ عبد الله السماهيجي والشيخ أحمد بن إبراهيم آل عصفور والشيخ عبد الله بن علوي الغريفي والشيخ ياسين البلادي والشيخ يوسف البحراني والشيخ حسين آل عصفور والشيخ خلف بن عبد علي آل عصفور والشيخ عزيز والشيخ حسن الدمستاني (ت١١٨١هـ/ ١٧٦٤م)

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص١٠.

(٢) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص٢٦.

صاحب القصيدة الحسينية المشهورة (أحرم الحجاج) والذي خرج إلى القطيف في «إحدى الحوادث والوقائع الواقعة على البحرين التي لا تخلو منها في أغلب السنين»[١]. ويعتبر الشيخ محمد أمين زين الدين (١٩١٤ ـ ١٩٩٨م) آخر مرجعية دينية بحرينية، وهو من بحرينيي الشتات حيث وُلِد في محافظة البصرة، وانتقل إلى المحمرة، ثم استقر في النجف الأشرف وتوفي فيها. إلا أن الانعكاسات السلبية لهذا الغياب المؤلم لمرجعيات البحرين الدينية سيدفع ثمنه شيعة البحرين في أواخر القرن العشرين، حيث سيكتب على هؤلاء أن يواجهوا امتحان التشكيك في الولاء وازدواجه من خلال الخلط المغرض بين الولاء السياسي والولاء الديني لمرجعيات دينية تقيم في إيران والعراق.

لقد كان لتجربة الشتات حكمها النافذ في تهجير العلماء وتخريب دور العلم وإشاعة الجهل والأمية بين الناس. وحدث إبان القرنين الثامن عشر والتاسع عشر أن هاجرت أسر علمية كبيرة «بسبب الحوادث والوقائع التي كانت تلمّ بالبلاد في فترات متعاقبة من تاريخها. كهجرة السادة آل البلادي الغريفيين إلى بهبهان بإيران في القرن الثاني عشر الهجري بسبب الهجمات الخارجية على البحرين في تلك الفترة، والتي استمرت حتى عهد ليس ببعيد، أو هجرة أفراد من السادة آل مشعل في القرن الثالث عشر الهجري إلى البصرة والمحمرة لاضطراب الأحوال يومئذٍ، وفي مثل تلك الظروف نزحت جماعة من آل عصفور إلى شيراز وأبو شهر وغيرهما من بلاد

---

(١) أنوار البدرين، ص١٩٠.

فارس»[١]. إلا أن هذه الهجرات وخراب دور العلم مهّدت الأرضية لاستقبال النخبة المتعلمة العائدة من الشتات في «الزمن الأخير» الذي يتحدث عنه التاجر. واللافت حقاً أن أهم الفاعلين السياسيين والدينيين والثقافيين الذين ظهروا في المجتمع الشيعي في هذا «الزمن الأخير» هم من «بحرينيي الشتات» ممن كانوا في المهاجر لأسباب متعددة، وقد اضطلع هؤلاء حين عودتهم بدور «النخبة» وكان لهم تأثير واضح في تحوّل الوضع السياسي والديني والثقافي العام في البلاد. ويكفي أن نذكر أن الشيخ خلف العصفور (١٨٦٨ ـ ١٩٣٦)، وهو أهم شخصية دينية شيعية عرفتها البحرين في بداية القرن العشرين، جاء إلى البحرين قادماً من الشتات في بوشهر في العام ١٨٩٨م، وأن الشيخ أحمد بن عبد الرضا بن حرز (١٨٥٢ ـ ١٩١٨م)، وهو شخصية قضائية مهمة وأول من أسس الجمعة في جد حفص في العصر الحديث، جاء إلى البحرين قادماً من لنجة في العام ١٨٩٩م، وأن ملا عطية الجمري، وهو أشهر شاعر وخطيب حسيني عرفته البحرين، رجع إلى البحرين في العام ١٣٣٨هـ/ ١٩١٩م قادماً من المحمرة، وأن إبراهيم بن عبد الحسين العريض، وهو أهم شاعر بحريني طليعي في تلك الفترة، جاء إلى البحرين قادماً من الهند في العام ١٩٢٥م. كما كان سلمان التاجر (١٨٧٥ ـ ١٩٢٥م) أستاذ إبراهيم العريض، وشقيقه محمد علي التاجر يقيمان مع عائلتهما في الهند، وقد استقرّا في البحرين في العام ١٩١١.

كانت الأرضية مهيّأة إذن ليتصدّر العائدون من الشتات زعامة «جماعة

---

(١) أسر البحرين العلمية، ص١٣.

الشيعة». كما أن غياب المرجعيات الدينية الكبرى داخل هذه الجماعة قد مهدّ الأرضية لبروز زعامة من نوع آخر، زعامة ربما كانت مغيّبة طوال هذه السنوات، وجاء «الزمن الأخير» لتتصدّر ـ هي مع العائدين من الشتات ـ المشهد العام في فضاء هذه الجماعة. هذه الزعامة هي زعامة التجار والوجهاء. ومن أبرز هؤلاء كان الحاج عبد علي بن رجب، والحاج أحمد بن خميس، والحاج حسن المديفع، والحاج منصور العريض، والسيد أحمد العلوي، والحاج حسين المدحوب، والحاج عبد الله أبو ديب وآخرين.

وهنا ينبغي أن نشير إلى أن هذا «الزمن الأخير» هو ذاته زمن الشروع في «بناء الدولة» في البحرين. والحق أن هذه جملة اقترانات جمعت بين حوادث وظواهر وأحوال كان لها تأثير حاسم ومعقّد، وهي بحاجة إلى تفسير لاستكشاف تأثيراتها المتبادلة في تلك الحقبة الزمنية. ويقوم التصور الذي نحاول تفحّصه هنا على افتراض مؤداه أن حالة الجهل والأمية التي يتحدث عنها البلادي والخيري والتاجر وفّرت أرضية خصبة لا لصعود نجم التجار والعائدين من الشتات فحسب، بل لانتعاش حالة الشك والنفور وانعدام الثقة المتبادل بين شيعة البحرين ونظام الحكم. وهو ما كان له دوره البالغ في ترسيخ حالة الفشل العام في إنجاز مهمة التوافق داخل الدولة. وأنا هنا لا أركّز على العواقب السلبية التي جرّتها حالة الجهل والأمية على مسيرة التنمية في البلاد، وهو الأمر فرض على الإدارة الناشئة في العشرينات أن تتوسّل بالموارد البشرية الأجنبية المتعلمة والمدرّبة (الإنجليزية والهندية) اللازمة لتشغيل أجهزتها حديثة النشأة. لكن ما يعنيني

هنا هو الكشف عن العواقب السلبية لهذه الحالة على مستوى علاقات التواصل بين الفاعلين السياسيين والاجتماعيين، وأثر هذا التواصل المقطوع في تعميق الفشل العام في التوافق داخل الدولة.

ومن الثابت أن حالة الجهل والأمية التي رافقت نشأة الدولة قد جعلت الأهالي يعتمدون على المرويات الشفاهية اعتماداً كبيراً. وقد أسست هذه المرويات لتاريخ الأهالي الممتلئ بالشتات والضياع والوقائع والمآسي والمظالم. وصارت هذه المرويات هي مصدر الأهالي المعتمد ومنفذهم الوحيد إلى هذا التاريخ. وقد كان هذا التاريخ بمثابة «الديوراما» (صورة ينظر إليها من خلال ثقب في جدار غرفة مظلمة)، وكان الأهالي ينظرون إلى هذا التاريخي الديورامي (على خلاف البانوراما حيث المنظر واسع ويرى في كل اتجاه) من ثقب مروياتهم الشفاهية وداخل زمنهم المظلم المشحون بالمظالم والتعديات والسخرة. وفي هذه الأجواء انتعشت هذه المرويات. وبحكم افتقار المرويات الشفاهية إلى التدقيق والتحقيق والضبط فقد كان من السهل أن تختلط الحوداث وتتداخل المآسي والوقائع. وقد تنبّه عبد الهادي خلف إلى هذه الظاهرة، وأشار إلى ما تفعله هذه المرويات المختلطة في «إدامة الإحساس بالهزيمة» المزمنة، وفي تعميق «التخندق الإثني والتنازع الاجتماعي» في البلاد، يقول: «يزخر التراث المحكي للشيعة بتفاصيل قصص السلب والاغتصاب وأعمال السخرة وفظاعات أخرى (...). وفيما قد تصح بعض هذه القصص فإن معظمها ملوّن بوقائع معروفة في التاريخ الديني للشيعة بما في ذلك أحداث جرت في أماكن بعيدة وأزمنة بعيدة. تعكس بعض هذه الحكايات الفلكلورية بصيغها

المختلفة بعض دلالات الإحساس بالهزيمة لدى متداوليها كما يعمل استمرار تداولها على إدامة ذلك الإحساس. يجري استعادة هذه الحكايات وإعادة تركيبها مع ما يرافقها من تفاصيل دراماتيكية مناسبة وحذف وإضافة هذا التفصيل أو ذاك بما يخدم أغراض التعبئة الإثنية وظروفها الزمانية والمكانية»[١].

يطرح التعامل مع هذه المرويات إشكالية ترتبط بـ«أخلاقيات التذكّر»، فكيف يمكن التعامل مع مرويات الماضي واستحضار وقائعه إذا كان هذا الماضي موضوعاً للتنازع، بل ربما كان فعل التذكّر بحدّ ذاته محفوفاً بمخاطر جمّة، وباعثاً على تجدد التنازع والشقاق بين الجماعات في أي وقت يجري فيها استحضار هذا الماضي ووقائعه. وتزداد خطورة الموقف إذا كان فعل التذكّر محكوماً بمرويات شفاهية اختلطت فيها الوقائع، وتداخلت أثناء تحبيكها الحوادث والتواريخ. وقد أسس هذا الاختلاط لمسار أزمة ظلت تنتج نفسها باستمرار. والحق أن هذه حال لا تسلم منها معظم الجماعات في البحرين. فهذه المرويات تزيّف الوعي وتعمّق الانقسام وتديم التنازع، وتضحي بالحاضر من أجل الماضي، ثم إنها تستثمر وقائع هذا الماضي أيديولوجياً، وتخضعها لمآرب سياسية ونفعية لا تحترم «أخلاقيات التذكر»، ولا تمت بأي صلة للوفاء الأخلاقي للماضي. وأكبر دليل على هذا هو أن هذه المرويات تنشط لتتحول إلى أداة من أدوات الاحتراب في لحظات التأزم السياسي في البلاد، مما يعني أنها صارت «خزاناً احتياطياً» من الأسلحة التي يتصارع بها الفاعلون السياسيون

(١) بناء الدولة في البحرين، ص١٨ ـ ١٩.

والاجتماعيون لحظة التأزم. وهذا ما يفسّر انبعاثها بقوة في منتصف التسعينات من القرن العشرين، وفي السنوات الخمس الأخيرة.

ينبغي على هذه الجماعات أن تبحث عن شكل محتمل من «التصالح الثابت» فيما بينها، وإذا استعارنا عبارة إدوارد سعيد، فسوف ننتهي إلى القول بأنه «ليس ثمة حل وارد إلا إذا واجهت كل جماعة تجربتها في ضوء تجربة الآخر»[١]. والذاكرة الجماعية جزء جوهري من هذه التجربة، وعلى هذا فليس ثمة حل ممكن إلا إذا واجهت كل جماعة ذاكرتها التاريخية في ضوء ذاكرة الجماعات الأخرى. وإذا افتقرت الجماعات إلى الشجاعة في هذه المواجهة، فإنها بالضرورة ستكون أكثر عجزاً وجبناً في الإقدام على «واجب النسيان»، نسيان هذه الذاكرة المثقلة بالجراح والنزاعات.

ـ ٢ ـ

توقّفت سيرة الخراب والشتات العظيمين في العام ١٨٦٩م، ولم يعقب هذا التاريخ خراب هائل أو شتات ذو شأن إلا ما عرفتها العشرينات من هجرة قبيلة الدواسر الجماعية إلى الدمام (١٩٢٣ ـ ١٩٢٦)، وحالات النفي السياسي التي تعرّض لها كل من الشيخ علي بن أحمد آل خليفة وجاسم الشيراوي وعبد الوهاب الزياني وأحمد بن لاحج والشيخ خلف العصفور وسعد الشملان وآخرين. إلا أن التاريخ يذكر أن «استقرار الأهالي

---

(١) التلفيق، الذاكرة والمكان، ص١٠٧.

في أوطانهم وأمنهم النوائب» لم يدم إلا عشرين عاماً من حكم الشيخ عيسى بن علي. ويرجع ناصر الخيري هذا التحول إلى وفاة شقيق الحاكم الشيخ أحمد بن علي في العام ١٣٠٦هـ. وقد كان الشيخ أحمد أكبر عضد ونصير وخير مساعد ومشير للشيخ عيسى بن علي، ويبدو أن وجوده كان مانعاً من تعدد الأمراء والحكام. إلا أن المجال بعد الشيخ أحمد اتسع لتعدد الحكام والأمراء، وصار كل أمير مستقلاً بمجموعة قرى تقع تحت نفوذه، وينتفع هو بخراجها. وصارت الرعية ـ كما يصفها ناصر الخيري ـ «خولاً [عبيداً] للحكام وتبعتهم، وهدفاً لسهام مطامعهم وشهواتهم، لهم أن يتصرفوا هم وعبيدهم فيهم تصرّف المُلاّك في أملاكهم. وهذه النظرية العقيمة هي التي جرت جرائر السوء على البحرين وغيرها من البلاد التي يعتقد حكامها تلك العقيدة الفاسدة»(١).

ليس بمقدور أحد اليوم أن ينكر عواقب هذه «العقيدة الفاسدة» وما جرته من جرائر على البلاد وأهلها. إلا أن دوام التذكير بجرائر هذه «العقيدة الفاسدة» قد صار أزمة بحد ذاته، كما أنه حجب عن الأنظار جرائر أخرى لا تقل بشاعة. فما جرته هذه «العقيدة الفاسدة» من جرائر على البحرين وأهلها لا يقارن بحجم الخراب العظيم والشتات الهائل الذي تسببت فيه الحروب والهجمات المتعاقبة منذ العام ١٧١٧م. وإذا كانت المظالم والتعديات على حقوق الناس كثرت في الفترة بين ١٨٨٩ ـ ١٩٢٣، فإن علينا أن نتذكر أن هذه المظالم المنظمة أو المتفرقة لم تتسبب في حالة شتات جماعي كالذي عرفته البحرين في الفترة بين ١٧١٧ ـ ١٨٦٩. فضلاً

---

(١) قلائد النحرين في تاريخ البحرين، ص٤٠٢.

عن أنها لم تكن سنوات عطال شامل وخراب منتشر كتلك السنوات التي خبرتها البلاد في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر. إلا أن مظالم هذه الفترة وتعدياتها هي التي حكمت «بنية الصراع» و«بنية التواصل» بين شيعة البحرين ونظام الحكم منذ السنوات الأولى لتأسيس الدولة. وقد تعاونت هذه المظالم الحاضرة مع حالة الأمية وانعدام التاريخ المدون للخراب والشتات القديمين في تكوين متخيّل جماعي يتخذ من تاريخ العام ١٧٨٣ نقطة مفصلية متصدّرة في تاريخ الخراب العام في البلاد، واندمجت في هذا المتخيّل الجماعي مرويات شفاهية عن تلك المظالم المتأخرة مع مرويات بعيدة ومجهولة ومبعثرة عن خراب عظيم وشتات هائل ضرب البلاد في يوم من الأيام، إلا أنه لم يكن عسيراً على السرد الشفاهي أن يعيّن هذا التاريخ، وأن يثبّت كل الخراب والشتات والحروب والوقائع في تاريخ بعينه وهو: ١٧٨٣م. في حين أن محمد علي التاجر ـ وهو من نخبة الشيعة المتعلمين في النصف الأول من القرن العشرين ـ يذكر أن دخول آل خليفة إلى البحرين قد تمّ دون مقاومة تذكر، يقول: «وأعدوا عدتهم بقيادة رئيسهم الكبير الشهم الخطير الشيخ أحمد بن محمد آل خليفة، فشحنوا السفن بالرجال والعدة والذخيرة والمال، وأقلعوا قاصدين البحرين، ولما وصلوها نزلوا فلم يلقوا مقاومة تذكر، وملكوها بكل سهولة بعد أن قتل الأمير مدن الجدحفصي نائب الشيخ نصر آل مذكور»[1].

لا يمكن لباحث أن يتجاهل تلك المظالم والتعديات التي انتشرت بين الأعوام (١٨٨٩ ـ ١٩٢٣)، وليس من الإنصاف أن ننكر اليوم هذه

---

(١) عقد اللآل في تاريخ أوال، ص١٠٥.

المظالم، إلا أنه لا يجوز السماح لمرويات هذه الحقبة أن تستمر في إعادة إنتاج الأزمات وتقطيع علاقات التواصل بين الفاعلين السياسيين في البلاد حتى بعد قرن من حدوثها. أقول هذا لا على قاعدة أن ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُم مَّا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ (البقرة/ ١٣٤) فحسب، بل على أساس أنه لا سبيل أمام الجماعات والفاعلين السياسيين والاجتماعيين اليوم إلى تأسيس «فعل التواصل» فيما بينهم إلا بتحرير الوعي/ اللاوعي السياسي والثقافي من قبضة الأزمة المتجذرة والتي تعيد إنتاجها مرويات الأعوام (١٨٨٩ ـ ١٩٢٣) المتداولة شفاهة على لسان الأهالي، أو تلك المدونة في الإرشيف البريطاني أو غيره.

لقد تأسس خطاب المعارضة الشيعية طوال الثمانينات والتسعينات على بعث هذه المرويات والمدونات، وعلى تأكيد الطابع الاستثنائي والحاسم الذي يمثله العام ١٧٨٣م. فقد حدّدت أدبيات الجبهة الإسلامية لتحرير البحرين (تأسست في العام ١٩٧٩م) هدفها في إسقاط النظام وإزالة «آثار الفتح» وإقامة نظام إسلامي وأمة مؤمنة[1]، بل إن اسم الجبهة بحد ذاته يقوم على تعيين صريح لهذه الأهداف، فاستخدام تعبير «الجبهة» و«تحرير

(١) انظر: الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ص١٠١. تجدر الإشارة إلى أن خطاب المعارضة الراديكالية ليس من ابتكارات المعارضة الشيعية، فقد سبق لخطاب المعارضة اليسارية، والجبهة الشعبية على وجه الخصوص، أن أسّس لدعوات التصفية وإزالة النظام وإسقاطه والإطاحة به والتحرر من سلطته. انظر على سبيل المثال: نشرة «الشرارة»، العدد: ١، ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦، ص٣٨، والعدد: ٧، ١٩٧٧، ص٤٤، والعدد: ١٣، ١٩٧٨، ص٤. وانظر: الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ص٥٧.

البحرين» في العام ١٩٧٩ يفترض أن البحرين لا تزال محتلة حتى بعد إعلان استقلالها عن بريطانيا في العام ١٩٧١. وعلى الصعيد ذاته كانت نشرة «صوت البحرين» الشهرية والتي تصدرها حركة أحرار البحرين الإسلامية (تأسست في لندن في العام ١٩٨٢)، ترصد مظالم «النظام» وتعدياته على «إنسانية الإنسان البحريني». وقد أعلنت في افتتاحية العدد الأول عما يمثله العام ١٧٨٣ من مركزية حاسمة، حيث تحدثت الافتتاحية عن نظام يحكم البحرين منذ «مائتي سنة»، وعن شعب مهدد يستنجد «أحرار العالم»[(١)].

وهنا ينبغي أن نذكّر بأن تأسيس حركة «أحرار البحرين» في لندن قد تزامن مع تطور مهم في المكتبة البريطانية التي فتحت أبوابها في العام ١٩٧٣، وتمثّل هذا التطور في إضافة سجلات مكتب الهند IOR إليها في عام ١٩٨٢، واشتملت هذه السجلات على ملفات المقيمية السياسية في بوشهر (١٧٦٣ ـ ١٩٤٦)، وملفات الوكالة السياسية في البحرين، وملفات المحاكم[(٢)]. ولولا هذه السجلات ووثائقها لما تمكّن سعيد الشهابي من إنجاز كتابه في العام ١٩٩٦ والذي أراد من وراءه قراءة تاريخ البحرين الحديث منذ مطلع القرن العشرين من خلال الوثائق البريطانية. والحق أن بعث هذه المرويات وما انطوى عليه الإرشيف البريطاني من توثيق للمظالم

---

(١) نشرة «صوت البحرين»، العدد: ١، ١٩٨٣، ص١

(٢) لمعرفة المزيد عن هذه السجلات والملفات يمكن زيارة موقع المكتبة البريطانية الإلكتروني على الرابط التالي:

www.bl.uk/collections/iorgenrl.html

والتعديات إنما جاء في سياق أزمة الثمانينات والتسعينات، أي في سياق الأزمة التي خلقت المطابقة بين الشيعة والمعارضة. وقد تولّت أدبيات «الجبهة الإسلامية» هذه المهمة في الثمانينات، وعاضدتها منذ العام ١٩٨٢ حركة «أحرار البحرين». في حين أن أحداً لم يجرؤ على القيام بمساءلة نقدية جدية لهذه المرويات، ولا في نقد أفاعيلها السلبية التي أسست لأزمة سياسية وثقافية متجذرة بحيث صارت تعيد إنتاج نفسها باستمرار في حياتنا السياسية والاجتماعية حتى بعد انقضاء السنوات العصيبة في الثمانينات والتسعينات.

إلا أنه ينبغي أن نعترف، في الوقت ذاته، بأن السياق السياسي المتأزم آنذاك لم يكن يسمح أساساً بمثل هذه القراءة النقدية، فمن جهة، كان هناك معارضة شيعية متنامية تعرضت ـ هي وقواعدها الشعبية ـ لابتلاء قاسٍ دفع هؤلاء ضريبته بالاعتقال والتعذيب والنفى القسري والاضطراري والموت تحت التعذيب. والحق أن هذا امتحان صعب مرّت به ـ وبدرجات متفاوتة ـ كل التيارات السياسية المعارضة في تاريخ البلاد، إلا أنه فعل فعله مع المعارضة الشيعية وقواعدها بحيث بدأ يتردّد بين هؤلاء أصداء ذلك الشعور المزمن بأن هويتهم مهددة بالانهيار، وأن وجودهم مستهدف بالاقتلاع. والمهم هنا ليس جدية هذا التهديد، بل جدية الشعور به، فحين تشعر جماعة ما بالتهديد الفعلي أو المتخيّل فإنها تتعلّق بكل الحِبال المتاحة أمامها طلباً للنجاة وخوفاً من انطفاء الوجود وانقراض الهوية. لقد كانت المعركة بالنسبة للمعارضة الشيعية إبان الثمانينات والتسعينات معركة وجود، والوجود هو دائماً في حيّز الممكن، والممكن متأرجح دائماً بين

أن يكون وبين ألا يكون. هذه هي المسألة التي يمكن استخلاصها من أدبيات هذه المعارضة. وفي هذا السياق بعثت هذه المعارضة كل هذا التاريخ، وأسست لمركزية العام ١٧٨٣م، وطوّرت استراتيجياتها في المقاومة الخطابية أي المرتبطة بقوة الخطاب لا بالفعل واستراتيجياته. وعلى صعيد آخر كان الخطاب الرسمي وإعلامه يؤكد على الطابع التأسيسي لهذا الحدث الذي مرّ عليه في العام ١٩٨٣ قرنان كاملان. وكان الفرق بين الجانبين ـ الرسمي والمعارض ـ ينحصر في طريقة تحبيك هذا الحدث وما ينطوي عليه فعل التحبيك من تقييم الحدث موضوع التحبيك بالسلب (كما في خطاب المعارضة)، أو بالإيجاب (كما في الخطاب الرسمي). إلا أن الاثنين ينطلقان من اعتراف صريح بمركزية هذا الحدث وبطابعه الحاسم والتأسيسي في تاريخ البحرين الحديث. وبحسب أمل الزياني والشيخ عبد الله بن خالد آل خليفة وآخرين فإن «التاريخ السياسي الحديث للبحرين يبدأ بعام ١٧٨٣م»[١]، وهذا يعني أن «تاريخ البحرين الحديث إذن هو تاريخ العتوب»[٢].

إن التعامل مع هذه الوقائع وتلك المرويات انطلاقاً مما تقتضيه «أخلاقيات التذكر» معقد للغاية؛ لأن «التذكر الكثير» لكل هذه الوقائع ومروياتها ينطوي على خطورة التضحية بالحاضر وإمكانيات التعايش السمح فيه من أجل ماضٍ لم يعد اليوم موجوداً. ومن جهة أخرى فإن تكذيب هذه المظالم ومروياتها ليس من الإنصاف في شيء. كما أنه ليس

---

(١) أمل الزياني، البحرين بين الاستقلال السياسي والانطلاق الدولي، (١٩٩٤)، ص٤٩.
(٢) تاريخ البحرين الحديث في المصادر المحلية، ص٢٠.

من المروءة والنبل الأخلاقي أن يقوم أحدنا اليوم بلوم الأهالي أو الإنكار عليهم في جزعهم وشكايتهم مما قاسوه من عذابات بفعل هذه المظالم والتعديات وأعمال السخرة. وذلك لسبب بسيط وهو أن هؤلاء كانوا يعيشون المظلومية ويتعاملون مع المظالم كمجريات يومية حاضرة، فيما نحن اليوم ـ بحكم المسافة الزمنية وتبدل الظروف ـ نتعامل مع هذه المظالم كخبر وتاريخ نضخمه أو نصغّره كما نشاء أو كما تحكم الظروف والسياقات. وفرق هائل بين من يعيش المظالم وبين من يتعامل معها كخبر وتاريخ؛ لأن الخبر أو المسموع الماضي، كما يقول تقي الدين المقريزي (ت ١٤٤١م)، «لا يكون أبداً موقعه من القلب موقع الموجود الحاضر في شيء من الأشياء، وإن كان الماضي كبيراً والحاضر صغيراً. لأن القليل من المشاهدة أكثر من الكثير بالسماع»[١]، كما أن«القليل من المشاهدة أرسخ من الكثير من الخبر» و«مقاساة اليسير من الشدة أشقّ على النفس من تذكّر الكثير مما سلف منها»[٢].

يقتضي الوفاء الأخلاقي، في حالتنا، الإصغاء باهتمام وتعاطف وإشفاق إلى ضحايا تلك المظالم، وإلى كل من ضاق ذرعاً بتعديات تلك الحقبة حتى لو كانت هذه المظالم والتعديات في عداد «القليل من المشاهدة»، قياساً بالخراب والشتات القديمين اللذين صارا لدى شيعة البحرين بمثابة «الكثير بالسماع». إلا أن الذي حصل هو أن متخيّل تلك

---

(١) تقي الدين المقريزي، المختار من إغاثة الأمة بكشف الغمة، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٩٩)، ص٣٦.

(٢) م، ن، ص٣٥.

الحقبة قد دمج «الكثير بالسماع» مع «القليل من المشاهدة»، وكانت المحصّلة عبارة عن تحبيك سردي يتأسس على مأساة جماعية متصلة ابتدأت في العام ١٧٨٣م، وهي مأساة ضياع الوطن وتشتيت الأهالي والتقويض الأبدي لانسجام هويتهم الثقافية.

وعلى هذه الصورة جرت المطابقة بين أحداث العام ١٧٨٣م، وبين كامل الشتات والضياع والوقائع والحوادث المدمّرة التي حكمت تاريخ شيعة البحرين منذ العام ١٧١٧م. وهذه مطابقة مستحكمة، وصار من العسير زحزحة الوعي/ اللاوعي الشيعي في هذه القضية، أو مجرد الافتراض بأن تاريخ اللعنة والزلزال والشتات والهزيمة وضياع الوطن وانسجام الهوية، كل هذا يعود إلى ما قبل العام ١٧٨٣م، وأن لهذا الخراب والشتات سيرة ممتدة منذ العام ١٧١٧م. بل صار التطرق إلى هذا الموضوع من المحرمات الثقافية التي تجلب على صاحبها النبذ والإقصاء والتغريب ونعوت الذم من قبيل «العمالة» و«الخيانة» و«ممالأة النظام» و«السير في ركابه» و«التطلع لعطاياه»...إلخ.

لقد أسست هذه المرويات لإرشيف بالغ الثراء من المظالم والتعديات والخراب والشتات، إلا أنه ـ وفي الوقت ذاته ـ إرشيف بالغ التشويش والتداخل والاختلاط. وصار هذا الأرشيف الثري والمختلط بمثابة «متحف تذكاري» لتاريخ الخراب والشتات وضياع الوطن وانسجام الهوية. وقد صار هذا «المتحف التذكاري» للمأساة ذا وظيفة سلبية مزدوجة، فمن جهة صار يثير حفيظة نظام الحكم ويعمّق لديه النفور والامتعاض العام من كل ما هو شيعي. ومن جهة أخرى صار هذا «المتحف التذكاري» يثير مرارة شيعة

البحرين وسخطهم المتجدد ضد السلطة. ويكفي أن تذكر سلسلة من مظالم تلك الحقبة في منتدى شيعي عام أو خاص حتى ترى الدم يغلي في عروق المشاركين كما لو كانت هذه المظالم تجري اليوم وتشاهد بأم العين!

تتحدث سوزان سونتاغ عن متحف الهولوكست التذكاري في واشنطن، وعن مطالبة الأرمن بإقامة متحف في واشنطن لتخليد ذكرى «إبادة الشعب الأرمني على يد الأتراك العثمانيين». إلا أنها تتساءل عن السبب وراء عدم التفكير في إقامة متحف تذكاري للعبودية في واشنطن، وتجيب بأن هذا المتحف الأخير يُنظر إليه في الولايات المتحدة الأمريكية على أنه «خطر كبير جداً على الاستقرار الاجتماعي»، في حين أن متحف الهولوكست التذكاري والمتحف الأرمني للإبادة الجماعية والنصب التذكاري هي عن «أشياء لم تحدث في أمريكا، ولذا فإن عمل الذاكرة لا يتضمن خطر إثارة سكان محليين يشعرون بالمرارة ضد السلطة»[١]. وهنا أتساءل: إذا كانت الدول راسخة القدم في الديموقراطية والتعايش تشعر بخطر إثارة الذاكرة المحلية واستحضار متاحف الضحايا التذكارية، فكيف سيكون الحال في الدول طرية العود في الديموقراطية والتي عجزت عن تطوير أساليب التوافق فيما بينها؟ ألا ينطوي هذا النوع من التذكر على كارثة حقيقية تهدد حتى هذا القدر الزهيد من التعايش القائم الآن بين هذه الجماعات؟ ألا ينطوي هذا النوع من التذكر على التضحية بالحاضر من أجل هذا الماضي وذاكرته المثقلة؟

---

(١) الالتفات إلى ألم الآخرين، ص٨٤ ـ ٨٥.

هذه إذن دعوة للتحلي بالجرأة والشجاعة من أجل التحرر من أسر هذا الماضي الذي صار يخلّف المرارة بمجرد ذكره وتذكره. وإذا ما ابتلينا بهذا التاريخ وذاكرته فإن علينا كذلك أن «نتعلم كيف ننسى»، وأن نتذكر أن «النسيان واجب وإلا أصبحنا مجانين»، وأن نكون على وعي بأن تحقيق المصالحة والسلام والتعايش يتطلب شيئاً من النسيان وأن «تكون الذاكرة ناقصة ومحدودة». وعلينا أن نتذكّر كذلك بأن لكل تاريخ، ولكل جماعة «جردة آثار» تصنعها «لحظات» حاسمة ومؤثرة في تكونها وسيرة تحولاتها، إلا أن «جردة الآثار» هذه تفترض، كما يكتب الناقد الهندي إعجاز أحمد، «أن ثمة «آثاراً» أخرى تكون هذه الآثار متحابكة معها، وبحيث تكون الشخصية التي تبزغ من هذا التحابك، هذا التداخل، مشروطة لا بمجموعة محددة من الآثار وحسب بل بكامل تاريخها»[1]. وبهذا المعنى فإن تشكل التاريخ البحريني وتحولاته لا يمكن قراءته انطلاقاً من «جردة آثار» منعزلة ومستقلة ومتصدرة كعلامة على حدث استثنائي شكّل التاريخ البحريني مرة واحدة وإلى الأبد، لأن التواريخ والذوات ـ كما ينقل إعجاز أحمد عن غرامشي ـ «لا تتكون من خلال ما يدعوه غرامشي بـ«اللحظات»، بل من خلال سيرورات من الترسّب والتنامي لا تني تتراكم على الدوام»[2]. أما ما تعنيه أطروحة إعجاز أحمد الغرامشية هذه فيما يتعلق بالبحرين فهو التأكيد على أنه لا يمكن قراءة التاريخ البحريني من خلال «جردة آثار الفتح»

---

(١) إعجاز أحمد وإدوارد سعيد، الاستشراق وما بعده، تر: ثائر ديب، (سوريا: دار ورد، ط:١، ٢٠٠٤)، ص٤٠.

(٢) م، ن، ص٤٠ ـ ٤١.

وعذاباته وجروحه الغائرة التي تنتصب كعلامة على حدث مفرد ومؤسس لهذا التاريخ بصورة نهائية. لقد مثّل حدث «الفتح» لحظة حاسمة في تاريخ البحرين، إلا أن هذا التاريخ لا يمكن قراءته إلا بوصفه سيرورة من «الترسُّبات» التي شكّلتها لحظات «الزلزال الأباضي» و«الاقتتال الداخلي» و«بناء الدولة» و«التنازع الطائفي والسياسي»، و«التدافع السياسي» من أجل الاستقلال والإصلاح. فكل هذه لحظات مهمة وحاسمة وتشكّل جزءاً من سيرورة هذه الترسبات وتراكماتها.

الفصل السادس :

الناجون والشعور المزمن بالهشاشة

- ١ -

يفترض المهتمون بدراسة ظاهرة الشتات أن المشتتين يحتفظون بصلات التضامن الجماعي فيما بينهم، وهو الأمر الذي يعطّل بين هؤلاء إمكانية الاندماج الكامل في المجتمع المضيف[١]. إلا أن الوضع مختلف في حالة الشتات البحريني، فمن الظواهر الجديرة بالملاحظة في بدايات القرن العشرين أن الدياسبورا البحرينية قد اندمجت في البيئات الجديدة التي تشتّت فيها، واستقرّت في «أحياء البحارنة» الناشئة في هذه البيئات الجديدة. وتناست تجربة الاقتلاع التي عاشها المشتتون الأوائل، في حين بقي الناجون يعيشون تحت هاجس الشعور بأنهم منفيون في وطنهم، ومهددون بالاقتلاع وانقراض الهوية. وقد كان لهذا الهاجس أن يفعل فعله في صياغة الوجدان الجماعي لدى هؤلاء، وهو الوجدان الذي صار مشطوراً إلى نصفين، ومسكوناً بنوستولجيا وعاطفة مشبوبة باتجاه نقطة جذب مركزية تقع هناك في الماضي حيث الزمن الممتلئ بالمعنى والانسجام. وصار كل واحد من هؤلاء يرى أن بقاءه على قيد الحياة بعد كل الشتات والخراب الذي عرفته البلاد، هو بحد ذاته معجزة تستحق الامتنان، إلا أنها معجزة تحمل صاحبها على تقدير الحياة بحيث يصبح البقاء هو الهدف الأوحد. وحال هؤلاء لا يختلف عن حال من نجا من

---

(١) انظر: مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص١٩٦.

سفينة غارقة، أو من زلزال مدمّر، فكل هؤلاء يبقون مشطورين بين شعورين متعارضين: بين مقاساة التذكّر المعذّب للأهل والأصدقاء الذين قضوا نحبهم في الغرق أو الزلزال، وبين الامتنان على نعمة النجاة التي لا تقدّر بثمن. وفي حالة شيعة البحرين فإن النجاة لم تكن صافية بلا مكدرات، فمن نجا من الخراب والشتات لم ينجُ من تجربة المظالم والتعديات وحتى أعمال السخرة. وهو ما حوّل امتنان النجاة من الخراب والشتات إلى انتظار دائم لمعجزة نجاة أخرى قد تأتي في وقت ما.

وقد أسّست هذه الظروف لمطابقة عصية على الانفكاك، وهي المطابقة بين هذا الانتظار المحلي الذي فرضته سيرة الشتات والخراب والمظالم والمعاناة في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وبين الانتظار الاعتقادي لدى الشيعة أي انتظار «يوم الخلاص» حيث يبعث الله الإمام الغائب (المهدي المنتظر) في آخر الزمان من أجل أن «يملأ الأرض قسطاً وعدلاً بعد أن ملئت ظلماً وجوراً»[١]. والحق أن الانتظار والتطلع إلى النجاة و«يوم الخلاص» مكوّن أساسي في الاعتقاد الشيعي، حتى جاء في بعض الروايات الشيعية أن «انتظار الفرج عبادة»، بل إن «أفضل العبادات انتظار الفرج»[٢]. ويفترض هذا الانتظار أن الدنيا ملأى بالظلم والجور والألم والمعاناة، وأن البشر عاجزون عن إنقاذ أنفسهم بأنفسهم، ولهذا فإنه مكتوب عليهم أن يعشيوا ليل نهار وهم ممسكون برقبة الأمل في نجاة لا

---

(١) هذا جزء من حديث يروى بطرق متنوعة، ومن أجل توثيق مصادره يمكن الرجوع إلى: كامل سليمان، يوم الخلاص، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، ط:٧، ١٩٩١)، ص٣١.

(٢) م، ن، ص٢٢٠.

تتحصل عادة إلا بتدخّل إلهي معجز يأتي في آخر الزمان. وأتصور أن هذا التطابق بين الانتظارين (المحلي/ الواقعي والاعتقادي) هو الذي عمّق هذه التجربة في الذهنية الجماعية لدى شيعة البحرين، وهو تطابق خبره شيعة لبنان وشيعة العراق إبان الحكم العثماني، وتجدد مع الأخيرين إبان حكم حزب البعث.

وإذا كانت الدنيا ملأى بالظلم والجور والمعاناة فإن معنى هذا أن هذه «الشرور» ليست طارئة على الدنيا، وليست طارئة على الجماعة التي تؤمن بهذه الفكرة. ويترتب على هذه الفكرة أن على هذه الجماعة أن تعيش دائماً تحت وطأة الشعور المزمن بالشرور القدرية التي تلازمها ولا خلاص لها منها إلا في آخر الزمان. وهذا ما يجعلها تشعر دائماً بأنها تعيش في آخر الزمان، وقريبة من يوم الخلاص و«زمن الظهور»، حيث نهاية العالم، ونهاية شروره، ونهاية حالة الانتظار الطويل.

يمكن للإيمان بهذه الفكرة أن يعمّق الإحساس القدري في نفوس أبناء هذه الجماعة، إلا أن الوظيفة المهمة التي تضطلع بها هذه الفكرة هي أنها تهيّئ أصحابها للصبر على المكاره وتحمّل كل معاناة الدنيا بعزيمة لا تلين. فإذا كانت المعاناة قدرية فإن النجاة حتمية لا محالة في آخر الزمان، وآخر الزمان لحظة مجهولة في زمان مقبل قد تكون اليوم أو غداً أو بعد قرن، مما يعني أن النجاة قد تأتي في أي وقت، ومما يروى عن الإمام الصادق قوله: «أن من انتظر أمرنا وصبر على ما يرى من الأذى والخوف هو غداً في زمرتنا»[١]. وهذا ما يجعل الأمل اليقيني في النجاة مكوّن أساسي في

---

(١) الكليني، الكافي، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٥ هـ ش)، ج:٨، ص٣٧.

الاعتقاد الشيعي، وبتعبير روبير بندكتي فإن الفكر الشيعي يتمحور «حول فكرة الألم المنجي»[١] والمنقذ أي حول فكرة أن للظلم والجور والألم «مفعولاً خلاصياً وقوة نجاة» حتمية.

إلا أن هذه الفكرة لم تعمّق ثقافة الأمل اليقيني في النجاة لدى شيعة البحرين، بل بقي هؤلاء يعيشون تحت وطأة الشعور المزمن بالهشاشة، والخوف المتجدد بأن وجودهم وهويتهم مهددين بالاقتلاع والانطفاء. بل سيجري تنشيط هذا الشعور وهذا الخوف في كل مرحلة من مراحل الاضطراب السياسي العام في البلاد، كما أنه سينمي لدى الناس إحساس عام باليأس وبالعجز عن دفع هذا المصير، الأمر الذي سيعزز الإحساس القدري في نفوس هؤلاء حيث يشعر المرء بأن القدر يتآمر عليه، وأن لا سبيل أمامه للفوز بمعجزة النجاة من هذه المؤامرات والشرور القدرية إلا بمساعدة عزيزة قد تأتيه من قوى خارقة، إلا أنها هذه المرة ليست قوى «إلهية» معجزة، بل هي قوى بشرية موجودة في هذه الدنيا المملوءة بالظلم والجور والألم. وقد تمثّلت هذه القوى في بداية القرن العشرين في الإنجليز، وفي أواخر القرن في الأمم المتحدة والمنظمات الإنسانية والحقوقية الدولية. وأتصور أن هذا هو الإطار الحقيقي الذي ينبغي من خلاله فهم علاقة الشيعة مع الإنجليز في بدايات القرن العشرين.

يمكن لليأس، في الحالات العادية، أن يتحوّل إلى لامبالاة حيث يشعر المرء أنه ليس لديه ما يخسره، إلا أن الخوف المتجذر من الفناء وانقراض

---

(١) روبير بندكتي، الشعائر بين الدين والسياسية في الإسلام والمسيحية، (القاهرة: دار مصر المحروسة، ط:١، ٢٠٠٥)، ص١٢٠.

الهوية كان يمنع شيعة البحرين من الذهاب بعيداً في هذا الخيار؛ بحكم أن لدى هؤلاء شيء عزيز يمكن أن يخسروه إذا ما ذهبوا في اندفاعة اليأس واللامبالاة إلى أقصاها، وهذا الشيء العزيز هو الحياة والوجود والهوية. لقد عاش هؤلاء تجربة اقتلاع قاسية كادت أن تمحو ذكرهم من الوجود، ولهذا ظلّت هذه التجربة حاضرة في متخيلهم بإلحاح كذكرى معذّبة يمكن أن تتكرر مع أي اضطراب سياسي حاد في البلاد. وتكشف رسالة رفعها نخبة البحارنة في العام ١٩٢٣ إلى المعتمد البريطاني عن تقدير هؤلاء الكبير لنعمة الحياة والوجود التي لا تعدلها نعمة مهما كانت، بل لم يكن هؤلاء يتعاملون مع السياسية إلا بوصفها وسيلة لتحقيق مقصد ثمين هو «سلامة الأنفس أولاً وتنظيم أمور المعايش من بعد، حيث لا خير في الثاني مع إخلال الأول؛ لأن العبرة من حفظ الثغور سلامة الأنفس»[١]. سلّم الأولويات هنا مرتب بالشكل التالي: سلامة الأنفس أولاً، وتنظيم أمور المعايش ثانياً.

ولا يعني العيش تحت هاجس الخوف المقيم من الفناء وانقراض الوجود أن يبقى المرء مرعوباً ومذهولاً باستمرار فحسب، بل يعني كذلك أن المرء المهدد يكون مستعداً لتفسير كل «حدث» على أنه «كارثة» تستهدف وجوده وهويته. وقد عبّر هذا الخوف عن نفسه في العام ١٩٠٤ بعد الشروع في تنفيذ الاتفاقية التي تنصّ على إعطاء الإنجليز حق الإشراف على شؤون الأجانب في البحرين، إذ يذكر فؤاد خوري أن «بعض الشيعة العرب» طلبوا من البحرين «معاملتهم كإيرانيين»[٢]. وينطوي هذا الطلب

---

(١) البحرين ١٩٢٠ ـ ١٩٧١، ص٣٣٥.

(٢) القبيلة والدولة في البحرين، ص١٣٦. تذكر مي الخليفة أن التقارير البريطانية تحتفظ=

من هؤلاء «البعض» على تنازل عن الهوية السياسية للوطن «الأصل» والاستعداد للدخول في هوية سياسية جديدة، إلا أن السؤال الملح هنا هو: ما الدافع القوي الذي كان يحمل هؤلاء «البعض» على التنازل عن «بحرينيتهم» وطلب معاملتهم كأجانب؟ لفهم هذا الموقف علينا أن نتذكر سلم الأولويات السابق، وعندئذٍ سيتكشّف لنا أن هؤلاء كانوا يرتبون سلّم أولوياتهم ضمن ظروف قاهرة لا تسمح لهم، فيما يبدو، إلا بخيارين: فإما أن يخاطر المرء بتعريض نفسه للفناء وهو ممسك بجمرة هويته السياسية المحلية، وإما أن يبقى يجاهد بكل وسعه وبكل الطرق الممكنة من أجل البقاء ومقاومة الفناء حتى لو اضطره ذلك إلى تبديل انتمائه الوطني السياسي؟ لقد وضع الغالبية الخيار الأول على رأس أولوياتهم، فيما اختار «البعض» الخيار الثاني، إلا أن هذا الخيار الأخير لم يتحقق، وبقي الجميع ملتزمين بالخيار الأول. ومع هذا فإن مجرد تصريح «البعض» بمثل هذا الطلب يكشف أن هؤلاء كانوا واقعين في قبضة شعور لا يرحم بأنهم مهددون بالفناء والانقراض. ولم تكن هذه المطالبة إلا كاشفاً عن تجذّر هذا النوع من الشعور المزمن بالهشاشة.

وقد جرى فيما بعد التصريح بالخوف من الفناء في عريضة رفعها وفد من شيعة البحرين إلى المقيم السياسي البريطاني في زيارته إلى البحرين في ٢١ ديسمبر ١٩٢١م، وفي هذه العريضة استعراض إجمالي لما يتعرض له

= بعريضة «مزعومة» مؤرخة في ٢٢ سبتمبر ١٨٦٩م يقول الإنجليز أنها تعكس مطالب أهل البحرين، ومن بين هذه المطالب أن يتدخّل الإنجليز لحماية الأهالي من خلال «الاستيلاء على البحرين» ووضعها تحت الحماية البريطانية، ويكون «سكانها رعايا لها يعيشون في أمن وسلام». محمد بن خليفة: الأسطورة والتاريخ الموازي، ص٥٨١.

شيعة البحرين من ظلم و«إذلال». إلا أن المهم في هذه العريضة هو خطاب الالتماس الذي رفعه الوفد إلى المقيم السياسي من أجل التدخل السريع لإنقاذ الشيعة من الفناء، وقد جاء الطلب بهذه الصورة: «أنقذنا، يا رئيس، قبل أن نفنى (...) فقد نفد صبرنا وطاقتنا. وإذا تركنا هذا الملجأ ولم يساعدنا الرئيس فإننا نواجه الموت، وسيكون هو مسؤولاً أمام الله»[1]. والحق أن إصلاحات العام ١٩٢٣ قد أمّنت المطلب الأول لهؤلاء أي «سلامة الأنفس»، مما جعلهم يشعرون بالأمن على أنفسهم وأموالهم، وبهذا تمكّن هؤلاء من تجاوز خوفهم المزمن على وجودهم. الأمر الذي سيجعل نشاطهم ينصبّ منذ أواخر العشرينات على تأمين المطلب الثاني وهو «تنظيم أمور المعايش». وبما إن «أمور المعايش» مشتركة بين الجميع سنة وشيعة، فإن هذا مهّد لخروج هؤلاء من عزلتهم الاجتماعية الطويلة، وسمح لهم بالانخراط في المطالب العمالية منذ أواخر الثلاثينات، وفي المطالب الوطنية الجامعة منذ العام ١٩٥٤ حتى أواخر السبعينات. ولم تكن كل هذه العقود الممتدة من الثلاثينات إلى السبعينات لتمضي دون أن تغيّر بنية الشعور الجماعي لدى هؤلاء. فالتحرر من أسر الخوف على الحياة قد حرّر هؤلاء من مزاجهم السلبي المستسلم للقَدَر. وقد لاحظ تشارلز بلجريف شيئاً من هذا التغيّر حين كتب في مذكرات يوم الأحد ٥ مايو ١٩٢٩ أن «الإشكال الذي نواجهه دائماً أن أهل القرى أصبحوا متكبرين ومزعجين منذ اليوم الذي أعطاهم ديلي كل الصلاحيات»[2].

إلا أن هذا المزاج المتكبر والمزعج الذي يتحدث عنه بلجريف

---

(١) البحرين ١٩٢٠ ـ ١٩٧١، ص٢١.

(٢) تشارلز بلجريف: السيرة والمذكرات، ص٢٢٥.

سيتعرض لانتكاسة كبرى في الثمانينات، وسيتزعزع كيانه بقوة بعد تفجّر حوادث التسعينات من القرن الماضي. وهذا ما سيبعث من جديد ذلك الشعور المزمن بالهشاشة. واللافت حقاً أن ثمة رسالة كتبت وأرسلت إلى الأمين العام للأمم المتحدة كوفي عنان، وحرّرها شخص باسمه ونيابة، حسب ما جاء في الرسالة، عن «الطائفة الشيعية في البحرين» في ١٧ يونيو ١٩٩٧م، ولا تختلف هذه الرسالة في أسلوبها وفي مضمونها العام وخوفها من الفناء واقتلاع الهوية عما كان في عريضة شيعة البحرين للعام ١٩٢١م، فهي عبارة عن خطاب شكوى من كثرة المظالم الواقعة على شيعة البحرين، وقد اختتمت الرسالة بالتماس من أجل التدخل السريع لإنقاذ الشيعة، تقول: «نرفع إليكم هذه الرسالة راجين من هيئة الأمم المتحدة الحماية والتدخل لوقف النزيف وإنقاذ الشيعة في البحرين (...) ونناشد كل من له ضمير حي ويحس بمأساة غيره المسارعة لإنقاذ شعب [يتعرض] (...) لمحو هويته ونسخ قيمه ومبادئه» (من وثائق التسعينات).

هذا إذن شعور بالهشاشة عريق ومتطاول[(١)]، وهو شعور يفرض وجوده منذ زمن بعيد، ويعبّر عن نفسه بطرائق مختلفة، وظل هكذا يغيب ويحضر إلى أن استحكم في العقدين الأخيرين من القرن العشرين. إلا أن ثمة تغيّراً طرأ على هذا الشعور بعد حقبة الانفراج السياسي التي مرّت بها

---

(١) يمكن مقارنة هذا الشعور المزمن بالهشاشة بمشاعر الخوف المزمنة في إقليم كويبك في كندا والتي ترتبط أساساً بالقلق على اللغة الفرنسية والخوف من التحوّل إلى اللغة الإنجليزية. وللمزيد حول هذه المشاعر الأخيرة يمكن الرجوع إلى دراسة: ستيفان ديون، **النزعة الانفصالية تطل برأسها من جديد: الدروس المستفادة من تجربة إقليم «كويبك» في كندا**، ضمن كتاب: القومية والعقلانية، ص٢٠٣.

البلاد منذ العام ٢٠٠١، وهذا التغيّر هو التحول من هاجس الخوف من الفناء وانقراض الوجود والهوية إلى هاجس الخوف من التحول إلى أقلية. فقد صار هذا الخوف الأخير هو الهاجس المستحكم والضارب في الوجدان الجماعي لدى هؤلاء منذ العام ٢٠٠٢. وكان «ملف التجنيس» هو العنوان الأبرز الذي فتح هذا الخوف على مداه. وهو خوف تعزّز بانتشار تقارير تتحدث عن خطط واستراتيجيات ومؤامرات تستهدف هؤلاء وتسعى إلى تحويلهم إلى أقلية.

لقد كانت إصلاحات العام ١٩٢٣ والانفراج السياسي في العام ٢٠٠١ بمثابة «الفرج بعد الشدة» بالنسبة لهؤلاء، إلا أن ملابسات عديدة، إضافة إلى شعور هؤلاء المزمن بالهشاشة، قد عمّقت حالة الانتظار في نفوسهم، مما جعلهم يبقون منتظرين دائماً ومصوّبين أملهم هناك باتجاه الفرج الخلاصي، الفرج الذي لا شدة بعده!

ـ ٢ ـ

لا يعنينا هنا ما ينطوي عليه ملف التجنيس من أبعاد سياسية أو قانونية. بل سنتناول هذا الملف من منظور ثقافي أوسع، وسنركّز على المدلولات التي ينطوي عليها فعل التجنيس إذا ما قامت به الدولة فعلاً، وعلى الاستجابات الجماعية التي تطلّ برأسها في حال قامت الدولة بهذا الفعل أو توهّمت الجماعات قيام الدولة بذلك. كما سنتناول هذا الملف في علاقته الوثيقة بسياسات الهوية، وبالصراع الذي يندلع من أجل احتكار حق تمثيل هذه الهوية.

ومن حيث المبدأ، يمثّل «التجنيس السياسي» تدخُّلاً مغرضاً (أي تدخل له غرض محدد) من قبل الدولة. وفي دولة لا تشكو من نقص سكاني فإن هذا التدخّل يعبّر عن اعتراض الدولة على عمليات التكاثر الحيوية الطبيعية الجارية بين مواطنيها. والرسائل التي ترسلها الدولة من وراء عمليات التجنيس السياسي تقول بأن التكاثر الطبيعي لدى المواطنين غير مرضٍ من حيث النوع أو الكم، أو إنه قد سار في مسارات خاطئة ولا يمكن التحكم فيها بصورة حيوية، فلم يبق أمام الدولة إلا أن تتدخل لتصحيح مسارات التكاثر هذه بطريقة خارجية، وذلك من خلال تجنيس أعداد كبيرة قادرة على تصحيح مسار التكاثر الحيوي الذي ترى الدولة أنه سار في اتجاهات «منحرفة».

ولا تختلف هذه الدولة عن تلك المسؤولة عن إدارة شؤون بشر يتكاثرون بصورة طبيعية إلا أن معظم الأولاد الذين ينجبونهم مصابون بأمراض تورثهم العجز البدني أو التخلف العقلي. فليس أمام الدولة في حالة كهذه إلا التدخّل «اليوجيني» اللاأخلاقي[١]. ويتجسّد هذا التدخّل في قيام الدولة بمنع هؤلاء البشر من الإنجاب، أي بوقف عمليات التكاثر الطبيعية بينهم، أو من خلال السماح لهم بالإنجاب مع اللجوء إلى عمليات تكثير خارجية عبر أعضاء جدد يأتون من خارج دائرة التكاثر الطبيعي التي تجري في البلاد.

---

(١) اليوجيني Eugenic مصطلح صاغه فرانسيس جالتون في العام ١٨٨٣، ويعنى به تحسين النسل عن طريق منح السلالات الأكثر صلاحية فرصة أفضل للتكاثر السريع مقارنة بالسلالات الأقل صلاحية، وهذا لا يكون إلا حين يتعطل عمل الصدفة في عمليات الانتخاب الطبيعي ويستبدل بهذا الانتخاب قوانين الانتخاب الاصطناعي والمبرمج.

هذه حالة متطرفة من تدخل الدولة في عمليات التكاثر، وهناك حالات أشد تطرفاً وهي تتمثل في إقدام الدولة على إبادة جماعات بأسرها وإحلال آخرين محلها، كما أن هناك حالات أقل تطرفاً وتتمثل في دولة تستهدف تغيير «التركيبة الديموغرافية» لصالح جماعة قومية أو دينية أو طائفية أو سياسية أو جنسية (دولة تحرص على تكاثر الذكور دون الإناث) أو عمرية (دولة تحرص على تكاثر الشباب والتعجيل بموت الكهول العجزة). وعلى الرغم من التنوع النسبي لحالات التدخل هذه، إلا أنها كلها تدخّلات لا أخلاقية، ولا يمكن تسويغها أخلاقياً ولا قانونياً. وتدخل كلها تحت مسمى «الإبادة الجماعية» التي لا تشمل القتل الجماعي المنظم فحسب، بل تشمل كل أشكال التدمير غير المباشر للمجتمع من خلال التدمير المتعمد للبيئة التي تسمح له بالتكاثر البيولوجي والاجتماعي. ومن الضروري هنا التذكير بأن المادة (٢) من اتفاقية الأمم المتحدة حول «منع جريمة الإبادة الجماعية والمعاقبة عليها» لعام ١٩٤٨، تعرّف «الإبادة الجماعية» بأنها تشمل كل الأفعال المرتكبة عن قصد وبغاية «التدمير الكلي أو الجزئي لجماعة قومية أو إثنية أو عنصرية أو دينية». وتضم البنود الفرعية من الاتفاقية ما يلي: ١ ـ قتل أعضاء من الجماعة، ٢ ـ إلحاق أذى جسدي أو روحي خطير بأعضاء من الجماعة، ٣ ـ إخضاع الجماعة عمداً لظروف معيشية يراد منها تدميرها المادي كلياً أو جزئياً، ٤ ـ فرض تدابير تستهدف الحؤول دون إنجاب الأطفال داخل الجماعة، ٥ ـ نقل أطفال من الجماعة عنوة إلى جماعة أخرى[١].

---

(١) تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٠١، هامش رقم (٩).

ثم إن هذا النوع من التدخّلات يرسل رسائل سلبية إلى المواطنين في عموميتهم مؤداها أنهم مرفوضون ومنبوذون وغير مرحّب بهم، وأن الدولة منحازة ضدهم. وهذا انحياز يقوّض «حياد الدولة» تجاه المواطنين وانتماءاتهم الجماعية، وفي حالة مثل البحرين فإنه انحياز يعمّق الأزمة السياسية، ويزيد من انعدام الثقة، ويديم التنازع الاجتماعي ويعطّل حالة التوافق العام داخل الدولة لعقود مقبلة.

لم يكن التجنيس يمثّل معضلة سياسية واجتماعية في تاريخ البحرين الحديث، ويذكر محمد الرميحي أن «موضوع التجنّس لم يكن ذا أهمية كبيرة»؛ والسبب أن «الأعداد التي منحت الجنسية بين السنوات ١٩٤٨ ـ ١٩٦٩ لم تتجاوز الـ ٤٣٢ شخصاً أجنبياً»[1]. وهذا يعني أن حالات التجنيس المتفرقة والمحدودة لا تكون ذات أهمية سياسية واجتماعية كبيرة؛ لأن هذه الحالات المتفرقة لا ترقى لأن تكون بمثابة «تدخّل مغرض» من قبل الدولة بهدف «تصحيح أو تحريف» مسارات التكاثر الطبيعي التي تعترض عليها، كما أن هذه الحالات لا تحمل مضمون الرسالة التي تقول: «إن الدولة ترفضنا وتنحاز ضدنا». وبهذا المعنى فإن المعضلة كلها تكمن في عمليات التجنيس الكبيرة التي تُقرأ على أنها «تدخّل مغرض» من قبل الدولة، وهو «تدخّل» يستشعر المواطنون أنه

---

(١) البحرين: مشكلات التغيير السياسي والاجتماعي، ص٥٤. ويذكر أن عدد من حصل على الجنسية البحرينية من الجالية الهندية والباكستانية منذ العام ١٩٥٠ حتى العام ٢٠٠٦ بلغ نحو ٤٩٧١ شخصاً، منهم ١٢٧٣ شخصاً بصفة أصلية والباقي بالتبعية لهم من الزوجات والأولاد القصّر. انظر: جريدة الوسط، (ع: ١٧٨٤، ٢٦ يوليو ٢٠٠٧)، ص٩.

ينطوي على اعتراض الدولة على عمليات التكاثر الطبيعية بينهم، أي الاعتراض على خياراتهم الحيوية التي اتخذوها بملء إرادتهم وبما تسمح به ظروفهم. وبهذا المعنى فلا فرق بين عمليات التجنيس الكبيرة التي تجري وفق قانون منح الجنسية، أو تلك التي تجري خارج القانون، لأن العبرة هنا ليست في قانونية هذا الإجراء أو عدمه، بل في معنى الإجراء ودلالته والرسائل التي ترسلها الدولة إلى المواطنين المستهدفين الذين يقرأون هذه الرسائل ويتصرفون ـ سلباً أو إيجاباً ـ وفقاً لما يفهمونه هم من مضامين هذه الرسائل ودلالاتها. وهو ما يحرّك اعتراض المواطنين على تدخّلات الدولة، فنكون بعد ذلك بإزاء مواجهة بين اعتراضين: اعتراض المواطنين في وجه اعتراض الدولة. المسألة إذن تتمحور حول قضية «العدد» و«الحجم» و«الكمية»، وحول حقيقة يشترك الطرفان ـ الدولة والمواطنون المستهدفون ـ في إدراكها وهي أن «العدد قوة». وحين يكون الأمر كذلك يصبح الخوف من التحول إلى أقلية مستعراً بقوة. لأن التحول إلى أقلية يعني تقليل العدد وتقليص الحجم وانخفاض في كمية النفوس، أي الحرمان من القوة وأسبابها.

والحق أن هذه المواجهة بين الاعتراضين ليست جديدة، ولا هي حالة استثنائية لم تعرف لها البلاد سابقة من قبل، بل ثمة مواجهة جرت في الخمسينات هي أشبه شيء بما يجري اليوم من مواجهات، إلا أن الفرق أن هذه المواجهة كانت تجري على أساس الرهاب القومي، في حين أنها تجري اليوم على أساس الرهاب الطائفي (المذهبي). وكما يجري اليوم فإن توافد «الأجانب» بأعداد كبيرة على البحرين هو العنوان الأبرز الذي حرّك

هذه المواجهة في الخمسينات، وكما هي هواجس شيعة البحرين اليوم من تحولهم إلى أقلية، كان القوميون العرب في الخمسينات مستنفرين غاية الاستنفار، وكان يتملكهم هلع كبير من «أن أهل البحرين الحقيقيين سيصبحون قريباً جداً أقلية في وطنهم، وعندها على قوميتنا وعروبتنا السلام»[١].

وقد كان الباعث على كل هذا الهلع من تحول «البحرينيين الحقيقيين إلى أقلية» هو نشر إعلان يقضي برفع تأشيرات «الدخول بين إمارات الخليج العربي». وقد استبشر الناس بهذا القرار في بادئ الأمر، ثم تحول هذا الاستبشار إلى هلع على ضياع عروبة البحرين وتحول أهلها «الحقيقيين إلى أقلية»، والمقصود بـ«الحقيقيين»، في عرف القوميين الخمسينيين، ينحصر في المواطنين البحرينيين العرب سنة وشيعة. وأما سياق هذه القضية كلها فهو أن البحرين ـ ومعها الكويت ـ صارت تستقبل أسبوعياً أعداداً كبيرة تقدر بالآلاف من «الإيرانيين والهنود والبلوش» ممن حصل على جنسية إحدى الإمارات العربية. ولقد سبب هذا التوافد الهائل على «جزيرة» صغيرة محدودة السكان كل هذا الهلع، إلا أن مراجعة المسألة تكشف أن هذا التوافد لم يكن هو منشأ الهلع الحقيقي، بل يكمن منشأه في أن كل هؤلاء الوافدين كانوا من «الأجانب»، والأجانب، في عرف قوميي الخمسينات، هم غير العرب قاطبة، وفي حالتنا هم «الإيرانيين والهنود والبلوش». فالخوف إذن منصبّ على «نقاء الهوية» وانسجام «قوميتنا وعروبتنا» المهددة بالزوال نتيجة توافد هؤلاء «الأجانب» الذين يصفهم كاتب قومي مستنفر في

---

(١) مجلة صوت البحرين، ع: ٥، ١٩٥٤، ص٣٧.

مجلة «صوت البحرين» بـ«الغزاة» الذين يهددون عروبة البلاد[(١)]. والدليل على أن هذا الخوف إنما كان يعكس الخوف من فقدان الانسجام في الهوية (عروبة البلاد وأهلها) أن هذا الكاتب يعود فيكتب بأن «البحرين والكويت ترحبان بالعرب الخلّص من أبناء الإمارات الساحلية (...) فإننا في ميزان القومية لا نفرق بين قطر عربي وآخر. فأي عربي في نظرنا مواطن في أي بلاد عربية (...) لكننا لن نرضى أن يفد إلينا باسم الإمارات، من هبّ ودبّ، من الأمم الأخرى»[(٢)].

وهنا يتضح أننا أمام خوف ثقافي من الآخرين الذين «يهبّون ويدبّون» ويهدّدون بتقويض انسجام الهوية و«تحطيم القومية العربية». وكالعادة فقد جرى تغليف هذا الخوف الثقافي المتجذّر على «انسجام الهوية» بأغطية وتبريرات من قبيل الاستنتاج الذي خلص إليه كاتب هذه المقالة وهو أن وراء ما يجري «مؤامرة استعمارية» تستهدف هويتنا القومية في الصميم. وهو استنتاج توصّل إليه عبد الرحمن الباكر كما سنشير بعد قليل.

هذه حالة نموذجية من الخوف الثقافي المتجذّر من الآخر الذي يُرى دائماً كـ«دخيل» و«غازي» يهدد «نقاء الهوية» وانسجامها. وليس خافياً أن هذا خوف لا يستنفر إلا في سياق ثقافي يرى أن «الانتماء إلى جماعة قومية هو غاية بحد ذاته»، وأن هذا الانتماء هو أساس الهوية، وأن هذه الهوية طبيعية وقَدَرية و«كيان فطري أو كينونة وهبها لنا الله»، أو هي من «خلقة الله» التي لا تبديل لها ولا تحويل، وهي لهذا أكبر من مجرد «شيء

---

(١) م، ن، ص٣٧.
(٢) م، ن، ص٣٧

اعتباطي»، أو «شيء مبنيّ، ومُنتَج، وحتى مختلق في بعض الحالات، له تاريخ من الصراعات والفتوحات التي ينبغي تمثيلها»[1]، وتاريخ من الرواسب والإضافات والامتزاجات الكثيرة التي تتنازع داخلها وتمارس القهر المتبادل فيما بينها. وإلا فلو كان القوميون في الخمسينات وشيعة البحرين اليوم ينظرون إلى مسألة الهوية على أنها شيء اعتباطي ومبني ومنتج وحتى متخيّل ومختلق في بعض الحالات، لما كان هناك من مبرر لكل هذا الخوف من التحول إلى أقلية؛ لأن التحول إلى أقلية لا يعني انقراض النوع البشري لنكون مرعوبين إلى هذه الدرجة! فهو مجرد تهديد لكيان «مبنيّ، ومنتج، وحتى مختلق في بعض الحالات». وحين ننظر إلى «الأمة» على أنها «مجموعة من الأفراد الذين يعتبرون أنفسهم أعضاء في تلك الأمة، وينظر كل منهم للآخر باعتبارهم أعضاء في تلك الأمة»[2]، فإننا ننتهي إلى حقيقة مهمة وهي أن الأمة لا تتأسس بالضرورة على قواسم مشتركة عرقية (الأصل السلالي) أو ثقافية (الدين أو اللغة أو العادات...إلخ)، بل إن الحاسم في تكوين الأمة هو ما يسميه إرنست رينان «إرادة العيش سوياً» بين مجموعة من الأفراد يشتركون في الاقتناع والاعتقاد بأنهم أمة واحدة. وحين يتحقق هذا الاقتناع فإنه لن يكون عسيراً على هذه الأمة اكتشاف ـ أو حتى اختراع ـ «القواسم المشتركة» فيما بينها، بحيث يتحوّل الاقتناع الاعتقادي إلى اقتناع موضوعي معزّز بتشابهات واقعية أو رمزية، وبحسب إرنست غلنر فإن «القومية ليست إيقاظاً للأمم من سباتها

---

(١) صور المثقف، ص٤٦

(٢) جيمس كولمان، الحقوق والعقلانية والقومية، في كتاب: القومية والعقلانية، ص٤٢.

وبثّ روح الوعي بالذات لديها، إنها في حقيقة الأمر تخترع أمماً لا وجود لها في الواقع»[١]. وعادة ما تضطلع الدولة بهذه المهمة، وذلك من خلال مؤسسات التعليم والإعلام الرسمية والاحتفالات الوطنية. والحق أن هذا المفهوم للهوية هو الذي يسمح بتحولات الهوية، وبالانشقاقات والامتزاجات التي تحصل داخل الهوية، ففي الفترة بين ١٩١٨ و١٩٨٩ كان الصرب والكروات والبوسنيون يدعون جميعاً بأنهم «يوغسلاف»، إلا أن الأمر تبدّل بعد الحرب. وفي المقابل يسمح هذا المفهوم للهوية بنشوء هويات جديدة أو شبه جديدة وذلك بعد قيام الدولة أو بعد انفصالها عن الدولة الأم كما هو الحال في «الأمة الأمريكية» و«الأمة الباكستانية» على سبيل المثال.

حين كان قوميو الخمسينات يعلنون خوفهم من تحوّل «البحرينيين الحقيقيين» إلى أقلية، فإنهم كانوا يعبّرون عن الأصل الذي يعتقدون أنه الأساس الجوهري الذي ينبغي أن تقوم عليه هوية «الشعب العربي في البحرين» أو «البحرينيين الحقيقيين» وهو العروبة والانتماء إلى الأمة العربية؛ ومن هنا كان توافد الإيرانيين والهنود والبلوش هو السبب في الخوف الذي دبّ في نفوس هؤلاء. ومن المؤكد أن هؤلاء لم يكونوا يخافون من حصول الإيرانيين والهنود والبلوش على الجنسية البحرينية، لأن الرغبة في هذا النوع من الانتماء (الجنسية) لم تكن جديةً، كما لم يكن هذا الانتماء مربحاً قبل الطفرة النفطية في السبعينات. ومن هنا فإن خوف

---

(١) نقلنا هذا الاقتباس عن: ماريو فيريرو، اقتصاديات القومية الاشتراكية: النظرية والبرهان، ضمن كتاب: القومية والعقلانية، ص٣٣٤.

القوميين إنما كان بسبب توافد الإيرانيين والهنود والبلوش بكثرة، وما يمثله هذا التوافد من تزاحم في المكان قد يهدد هوية «البحرينيين الحقيقيين». إلا أن متغيرات عديدة استجدت وجعلت «المواطنة» هي الأساس في تحديد هوية الأفراد، وأصبحت المواطنة هي اعتراف الدولة بعضوية يتحصّل عليها الأفراد عبر الجنسية التي صارت عنوان الانتماء إلى الدولة، وبهذا يصبح «البحرينيون الحقيقيون» هم المواطنين الذين يتمتعون بجنسية دولة اسمها البحرين سواء كانوا عرباً أقحاحاً أو من أصول إيرانية أو هندية أو بلوشية أو غيرها. والحصيلة من كل هذه المتغيرات أن المواطنة أصبحت اعترافاً تمنحه الدولة وتسحبه إذا شاءت، كما أن الهوية أصبحت كياناً مرناً ـ كيلا نقول هشّاً ـ يمكن الدخول إليه والانفصال عنه. وفي الوقت ذاته أصبح التمتع بجنسية الدولة مربحاً ويمنح صاحبها امتيازات قد يخسرها إذا بقي مصنفاً كأجنبي أو مقيم أو وافد. وحين أصبحت الهوية مرنة ومربحة إلى هذا الحد أعلن الخوف الشيعي عن نفسه وخرج من سباته الذي لم يدم طويلاً، وحلّ بذلك محل الخوف القومي الخمسيني.

يعبّر موقف القوميين الخمسينيين عن مشاعر الخوف من الأجانب أو حتى كراهيتهم والعداوة تجاههم، وهو ما يسمى اصطلاحاً بـ «رُهاب الأجانب Xenophobia» وهذا مرض لم يسلم منه البحرينيون المعاصرون في السنوات الخمس الأخيرة. وإذا كان هذا الرهاب موجهاً عند قوميي الحمسينات ضد الإيرانيين والهنود والبلوش، فإنه يوجّه اليوم ضد فئة «المجنسين».

وعادةً ما يفتقر هذا النوع من الرهاب إلى التفسير العقلاني، فهو شعور مرضي لا يحتكم إلى العقل والمنطق، ولهذا يكون تفسيره صعباً. ومع هذا

فإن فهم هذا الرهاب على أساس عقلاني ليس مستحيلاً. ففي الحالة الأولى كان رهاب القوميين من الإيرانيين يعبّر عن مشاعر الخوف والامتعاض التي تتجدد مع كل مطالبة إيرانية بتبعية البحرين إلى إيران. فيما يعبّر الموقف السلبي من البلوش عن موقف سياسي يخلط، عن غير قصد، بين البلوش والبنجابيين الباكستانيين. وقد كانت معظم تيارات المعارضة تتصوّر أن معظم البلوش يتركّزون في وظائف الأمن الداخلي، وتحديداً في قوات مكافحة الشغب، الأمر الذي يجعلهم في مواجهة مباشرة مع تحركات المعارضة القومية واليسارية والشيعية، في حين أن القوميين يعرفون جيداً أن البلوش هم من أكثر فئات الوافدين اندماجاً في عروبة المجتمع البحريني، كما يتذكر معتقلو اليسار مواقف الشرطة البلوش المتعاطفين معهم في معتقلاتهم، والذين كان بعضهم ينتمي أو يتعاطف مع جبهات التحرير اليسارية في بلوشستان. أما الخوف من الهنود فإنه يعبّر عن الاعتراض على المعاملة الخاصة التي حظي بها هؤلاء من قبل الإنجليز إبان سنوات الحماية، وهي معاملة سمحت لهم بالحصول على أفضل الوظائف والترقيات والامتيازات في مواقع العمل آنذاك، وفي شركة نفط البحرين (بابكو) على وجه الخصوص. وفي هذا السياق يذكر عبد الرحمن الباكر، في محاضرة ألقاها أمام اتحاد بعثات الكويت بالقاهرة في العام ١٩٥٥، أن «شركة نفط البحرين منذ ابتدائها في التنقيب سنة ١٩٣٢ إلى يومنا هذا لم تترك فرصة لأي بحراني أن يتسلم مركزاً رئيسياً في الشركة ما عدا ثلاثة أشخاص»[١]. أما كاتب مقالة

---

(١) عبد الرحمن الباكر، الأوضاع السياسية في البحرين والأحداث الأخيرة فيها، (دار ليلى للنشر والتوزيع، د.ت)، ص٢١.

«صوت البحرين» فيذهب إلى الاعتقاد بأن ما يجري يستهدف الطبقة الفقيرة والمتوسطة، وتحديداً يستهدف «القضاء على أي حركة عمالية يقوم بها الوطنيون الذين يطالبون برفع أجورهم، وتحسين أحوالهم. فإذا تحرّك العمال الوطنيون أقيلوا من أعمالهم وعين هؤلاء الدخلاء محلهم»[1]. وبهذا يتكشّف أننا أمام خوف من هؤلاء «الدخلاء» المنافسين.

أما الخوف البحريني المعاصر فهو خوف مشترك بين الشيعة والسنة، إلا أن الخوف الشيعي يعبّر عن مشاعر متداخلة ومعقدة. وإذا كان تجليه الأبرز يظهر في مشاعر الخوف التي تنتاب هؤلاء من تحولهم إلى أقلية، فإن الخوف البحريني المشترك يعبر عن نفسه في صورة الخوف من تضاؤل محتمل قد يطال حصة البحرينيين، سنة وشيعة، في الوظائف والخدمات والسلع والمنافع العامة داخل الدولة. وبهذا المعنى فإن «رهاب الأجانب»، في الحالتين، إنما يعبّر عن رهاب من نوع آخر سنطلق عليه هنا «رهاب المنافسين» أي إنه خوف مَرَضي يصل حد الكراهية لكل منافس محتمل سيدخل على خط المنافسة على الخدمات والسلع والمنافع العامة في مجال الصحة والتعليم والعمل والأمن والإسكان والترفيه. وتزداد حدة الخوف والكراهية إذا كانت هذه المنافع محدودة ونادرة أساساً، والأمر كذلك إذا كان نظام توزيع هذه المنافع مختلاً ويفتقر إلى التوازن والعدل.

---

(١) مجلة صوت البحرين، ع: ٥، ص٣٧. اللافت حقاً أن هؤلاء الأجانب الذي يصفهم الكاتب بـ«الدخلاء» قد استجابوا لمطلب الهيئة التنفيذية العليا بالإضراب السلمي الشامل. وهو ما اعترف به الباكر نفسه، وفي المقابل فإن الهيئة حين باشرت في تكوين اتحاد العمل البحراني رفضت قبول عضوية أي أجنبي أي غير عربي! انظر: الأوضاع السياسية في البحرين والأحداث الأخيرة فيها، ص٧٤، وص٧٧ على التوالي.

كما تتوقف حدة هذا الرهاب على حجم المنافسة وعلى قدرة الجماعة على الصمود أمام شدة المنافسة. والخلاصة أن «رهاب الأجانب» إنما «يلقى الدعم والرعاية من قبل الجماعات القومية والعرقية [والطائفية] العاجزة عن الصمود أمام شدة المنافسة»[١]، أما الجماعات القادرة على الصمود فإنها تدخل حلبة المنافسة من دون أن تكون مدفوعة بكراهية الأجانب، بل ربما كانت هذه المنافسة هي سبيلها المفتوح لمراكمة مكاسبها.

ومع هذا فإن هذا التفسير لا يخلو من تبسيط، فالخوف القومي في الخمسينات لم يكن خوفاً من منافسين على خدمات ومنافع عامة فقط، بدليل أن صاحب المقال الخمسيني السابق لم يتأجج خوفه من تكاثر عدد الوافدين على البحرين، بل من كون هؤلاء الوافدين من الإيرانيين والهنود والبلوش على وجه التحديد، أي ليسوا من أبناء القومية العربية «الخلّص» الذين رحّب بهم واعتبرهم مواطنين في أي بلد عربي. فما الذي يجعل هذا الكاتب يخشى المنافسة من الأجانب، فيما هو يرحّب بها مع العرب؟ الجواب هو أن هذا الكاتب ينطلق من قناعة تقول بأن القومية هي المصدر الأساسي للهوية، وأن توافد «الأجانب» بكثرة لا يعني إلا شيئاً واحداً وهو تهديد الهوية، وهو التهديد الذي كان يخيف عبد الرحمن الباكر الذي كان يقرأ «الهجرة الأجنبية وخصوصاً من الهنود والإيرانيين» على أنها محاولة مفضوحة من الاستعمار الإنجليزي «ليتسنى له أن يذيب فيها [أي البحرين]

---

(١) ألبرت برايتون ومارجو برايتون، **رؤية جديدة لظاهرة القومية**، ضمن كتاب: القومية والعقلانية، ص١٩٧

العنصر العربي ويقضي على الوعي القومي»[١]. ولهذا السبب طالبت هيئة الاتحاد الوطني، إبان الاضطرابات العامة التي تزامنت مع زيارة سلوين لويد إلى البحرين، بـ«إيقاف الهجرة الأجنبية وطرد جميع الأجانب الذين تسربوا إلى البلاد بهجرة مشروعة وهجرة غير مشروعة»[٢]. ولو عاد الباكر أو أي قومي خمسيني اليوم لما تردد في تكرار المطالب ذاتها مع دعم سياسات تجنيس أبناء القومية العربية وتبرير ذلك تحت عنوان «توطين العمالة العربية للحفاظ على هويتنا القومية وعروبة البحرين»! تماماً كما يعلن بعض القوميين اليوم.

لقد تنبّه اليسار في السبعينات إلى شوفينية الحركة الوطنية، وإلى خطورة «الدعاية القومية» التي عزلت هذه الحركة عن «الجاليات الأجنبية»، وصوّرتها على أنها عدو ينبغي النضال ضده، في حين أن «العمال لا وطن لهم» وأنهم جميعاً، محليين وأجانب، «رفاق في المعركة الطبقية بين العمال والرأسماليين». ولهذا طالبت الجبهة الشعبية «بدراسة أوضاع العمال الأجانب وتبني الدفاع عن مطالبهم وضرورة مساواتهم مع العمال البحرانيين». وهي تجادل بأن التمييز ضد العمال الأجانب «لا ينطلق من الموقف الماركسي بل من الأفكار القومية الخاطئة»[٣] التي «تعمق الأحقاد القومية، وتدك اسفين في العلاقات الكفاحية بين العمال أنفسهم»[٤]. كما

---

(١) الأوضاع السياسية في البحرين والأحداث الأخيرة فيها، ص٢٣.
(٢) م، ن، ص٨٤.
(٣) نشرة «الشرارة»، ع:٣، ١٩٧٦، ص٣٢.
(٤) م، ن، ع:١٤، ١٩٧٨، ص٣٢.

اتخذت جبهة التحرير «مواقف مؤيدة للهجرة الإيرانية، ورفعت شعار «عاشت الأخوة العربية الإيرانية»، وكانت الجبهة تنظر للهجرة الإيرانية على أساس هجرة بعض الكادحين من أجل العمل وأن هؤلاء لا يشكلون خطراً على عروبة الخليج»[١].

وحين تبدّلت الظروف وأطلّت الطائفية برأسها من جديد، حلّت الطائفية محل القومية، وأصبحت الطائفة هي المصدر الأساسي للهوية، وعندئذٍ تحرّك الخوف البحريني من جديد، إلا أنه خوف لا يخلو من تمايز طائفي، فالخوف الشيعي من التجنيس نابع أساساً من أن هؤلاء لا ينظرون إلى التجنيس إلا على أنه تهديد لهويتهم ومحاولة تستهدف «تغيير التركيبة الديموغرافية» في البلاد، وهذا تعبير ملطّف عن خوف هؤلاء من تحولهم إلى أقلية. وهذا هو الذي يجعل الخوف الشيعي مضاعفاً وحادّاً. وفي المقابل يتصور البعض أن الخوف السني هو الخوف الوحيد الذي يمكن تصنيفه على أنه «رهاب المنافسين» المحض أي الرهاب غير المشوب بخوف كبير على الهوية، بل هو خوف محض يعلن عن نفسه كرد فعل على مزاحمة المنافسين الجدد على الوظائف والخدمات والمنافع العامة الشحيحة أساساً. في حين أني أتصور أن وصف هذا الخوف بـ«رهاب المنافسين» المحض لا يخلو من تجوّز؛ لأنه رهاب مشوب بخوف معلن على «العادات والتقاليد البحرينية»، وعلى أخلاق الطيبة والبساطة والتسامح التي يتميّز بها أهل البحرين سنة وشيعة. وبهذا المعنى فإن الخوف البحريني العام من التجنيس خوف له جذر ثقافي يرتبط بالخوف على «الهوية البحرينية».

---

(١) الحركات والجماعات السياسية في البحرين، ص٥٤.

عادة ما ينتشر «رهاب الأجانب» حين تشعر جماعة ما بأن هويتها مهددة، ولكن، إذا كانت الهوية كياناً مرناً ويسمح بدخول أعضاء جدد وخروج آخرين قدامى، فما السرّ وراء كل هذا الرهاب من «الأجانب»؟ يكمن السرّ في قدرة هؤلاء «الأجانب» على كشف هذه المرونة الجوهرية في الهوية أمام أصحابها الذين يصرّون على حجب هذه الحقيقة. إن «قدرة الأجانب على الاندماج في بنية المجتمع المضيف» تعني أن الهوية كيان مرن يسمح بانتقال «الأجانب» من موقع «الآخرية» ليصبحوا جزءاً من هذه الهوية، ومن المؤكد أن هذا الاندماج حصل قبل الخمسينات وبعدها لكثير من البحرينيين من أصول بلوشية أو من عرب الهولة، واللافت حقاً أن الاندماج الذي يعبّر عن نفسه أحياناً في صورة التعصب للعروبة وللغة العربية، لم يحدث في تاريخ البحرين إلا مع هاتين الفئتين، وربما كان السبب أنهما الفئتان الوحيدتان اللتان تفسّران اندماجهما في مجتمع عربي على أنه هجرة معاكسة وعودة جديدة إلى الأصول العربية، فالهولة يعتقدون أنهم مجموعة من القبائل العربية هاجرت من شبه الجزيرة العربية إلى بر فارس، إلا أنها بدأت «في الهجرة المعاكسة إلى الجزيرة العربية ودول الخليج العربي»[1]، مما يعني أن هذه القبائل حين تعرّبت فإنها عادت إلى أصولها. أما البلوش فإنهم كذلك يعتقدون «بأنهم عرب أقحاح ينتمون إلى العرق العربي ويفتخرون بهذا الأصل»[2]، مما يعني أن تعرّبهم ليس أكثر من عودة إلى الأصول.

---

(١) محمد غريب حاتم، تاريخ عرب الهولة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ٢٠٠٣)، ص١٦٨.

(٢) إبراهيم بشمي، بلوشستان قوس الخليج المشدود، ضمن كتاب: قوس الخليج المشدود، (البحرين: الأيام للنشر، ط:٢، ١٩٩٨)، ص٢٧٠، وانظر كذلك: ص٣٤٦.

وبهذا المعنى فإن اندماج الأجانب لا يمثّل خطراً على الهوية، لأنه ليس أكثر من إضافة أعضاء جدد ـ وربما أعضاء قدامى يقومون بهجرة معاكسة ـ إلى هذه الهوية، إلا أن هذا الاندماج يمثّل خطراً على مزاعم دعاة الهوية القوميين والطائفيين الذين يصرّون على أن الولاء القومي والطائفي إنما «يقتصر على أبناء الجماعة الأساسيين وحسب»[(١)]. وبحسب تعبير برايتون فإن «رهاب الأجانب» يمثّل «حاجزاً يحتمي به أعضاء الجماعات» من أجل وقف «تسرّب المعلومات الواردة عبر الجماعات الأجنبية التي قد تتيح لأبناء الجماعات العرقية [وغيرها] اكتشاف أن ما نطلق عليه الشعور بالانتماء أو الهوية أمر ضئيل، هذا إن كان له تأثير على الإطلاق على الجذور العرقية أو القومية [أو الطائفية]»[(٢)].

حين تلجأ جماعة ما إلى تمييز نفسها بأوصاف من قبيل «البحرينيين الحقيقيين» و«البحرينيين الأصليين» فإن هذا علامة على أننا أمام صراع يجري من أجل احتكار حق التمثيل، أي حق تمثيل الهوية والنطق باسمها. ولا ينشط هذا النوع من الصراع إلا حين يظهر في المشهد أعضاء جدد «خارجيين» يسعون إلى الاندماج في بنية هذه الهوية والتمتع بحق تمثيلها والاستثمار في هذا التمثيل[(٣)]، فتلجأ الجماعة إلى تحصين حدودها لإفشال

---

(١) القومية والعقلانية، ص١٩٥.

(٢) م، ن، ص١٩٥ ـ ١٩٦.

(٣) عرفت البحرين في النصف الأول من العشرينات ظاهرة قريبة من هذه، ففي مسعى لضرب تحرك القبائل المعارضة لإصلاحات ١٩٢٣، رفع البحارنة عريضة إلى المقيم السياسي يؤيدون فيها الإصلاحات، وجاء في العريضة «أن هؤلاء المشبهين المشوشين على الحكومة ليسوا من أهل البحرين أصلاً، فالقليل منهم من أهل البحرين»، انظر: =

أي مسعى اندماجي يبادر له هؤلاء. وبالمعنى هذا فإن قوميي الخمسينات وشيعة البحرين اليوم إنما لجأوا إلى استخدام تعبيرات «البحرينيين الحقيقيين» و«البحرينيين الأصليين» من أجل إقفال حدود الهوية البحرينية لمنع القادمين الجدد من اكتساب عضويتهم الجديدة في هذه الهوية. يمكن للأجانب الوافدين في الخمسينات أن يدخلوا البحرين بحرية ومن دون تأشيرات دخول، ويمكن لبعضهم اليوم أن يحصل على الجنسية البحرينية بسهولة، إلا أن المغزى من تعبير «البحرينيين الحقيقيين والأصليين» يكمن في أنه يغلق الهوية بحيث يستحيل على هؤلاء «الأجانب» أن يكتسبوا عضويتهم الأكيدة فيها، وبهذا المعنى فإن الهوية شيء والحصول على تأشيرات الدخول والجنسية شيء آخر. سيبقى هؤلاء دائماً موسومين ومدموغين بالنقص، في حين يكون التمتع بالعضوية الكاملة في الهوية امتيازاً خاصاً لأعضائها الأساسيين «الحقيقيين والأصليين». هذا هو المغزى الحقيقي لسياسات تحصين الهوية وإقفال حدودها.

وإذا جرى التعامل مع «الهوية البحرينية» على أنها مجال بحاجة إلى من يمثّله فإن الصراع على احتكار حق التمثيل سيفرز بالضرورة طرف مستفيد وآخر متضرر، فالأول يستهلك الجانب الإيجابي من حق التمثيل بحيث يصبح «البحريني الحقيقي والأصلي»، في حين يكون مصير الآخرين أن يستهلكوا القدر السلبي من هذا الحق فيكونوا بذلك «بحرينيين مزيفين

= البحرين ١٩٢٠ ـ ١٩٧١، ص٣٢٦. وقبل هذا الزعم كان محمد بن خليفة النبهاني قد زعم بأن غالب أهل البحرين «من العرب الأصليين وهم يتمذهبون» بمذاهب أهل السنة، انظر: التحفة النبهانية، ص٤٠.

وطارئين». إلا أن الفرق بين الاستهلاك الإيجابي الأول المتمثل في «البحرينيين الحقيقيين» وبين الاستهلاك الإيجابي الثاني المتمثل في «البحرينين الأصليين» إنما يكمن في أن الأول اضطلع في الخمسينات بوظيفة إغلاق الهوية من جهة، وتوحيد السنة والشيعة العرب من جهة أخرى، في حين أن الثاني يضطلع، كسلفه الخمسيني، بوظيفة إغلاق الهوية، إلا أنه يضطلع، وفي الوقت ذاته، بوظيفة انقسامية سلبية وخطرة وهي تمزيق الوحدة الوطنية بين «البحرينيين الحقيقيين» أنفسهم. وعند التأمل في هذا المآل الأخير سنكتشف أن سياسات الهوية قد دخلت في مسار انغلاقي خطير، فبعد حالة الاتساع والتعايش والتسامح بين الهويات إذا بالهوية تنعطف في منعرج انغلاقي واضح في الخمسينات، إلى أن يتعمق انغلاقها بصورة مخيفة في السنوات الأخيرة. ويتحمّل ملف التجنيس الوزر الأكبر فيما انتهينا إليه من بروز هويات متوحشة ومفترسة وضيقة الصدر بالآخرين.

وعلى صعيد آخر، فإن الصراع على احتكار حق تمثيل الهوية «الحقيقية والأصلية» يرتبط بمسألة أخرى وهي شعور الجماعات بالاكتفاء أو بالحاجة إلى أعضاء جدد. والحق أن كل الجماعات تشعر بالحاجة إلى اكتساب أعضاء جدد بما في ذلك الجماعات ذات العضوية المغلقة (كما هو الحال عند اليهود)، إلا أن الفرق يكمن في طريقة اكتساب العضوية، فسدّ حاجة الجماعة إلى أعضاء جدد قد يتم عن طريق التكاثر والتوالد داخل الجماعة، أو عن طريق التكثير عبر استجلاب أعضاء جدد من خارج الجماعة، والتجنيس هو نوع واضح من هذا التكثير. وهذه الوظيفة التكثيرية هي التي تؤجج الخوف البحريني من عمليات التجنيس الكبيرة اليوم.

ـ ٣ ـ

ولا يسعنا هنا أن نتجنب هذا التساؤل الذي لا يخلو من سذاجة والذي أشرنا إليه منذ قليل، وهو: إذا كان النوع البشري غير مهدد بالانقراض حين تتحول جماعة ما إلى أقلية فما مبرر هذا الخوف إذن؟ أتصور أن دوافع هذا الخوف لا تكمن في الخوف الغريزي (أو توهّمه) من الانقراض الجماعي فحسب، بل إن هذا النوع من الخوف يضطلع بوظيفة مهمة وهي إيقاظ الشعور الطاغي بالهوية داخل الجماعة بحيث يصبح حضور الجماعة مركزياً لدى الأفراد المنضوين داخلها. فإذا كان المرء يتعرّض للإساءة لا لشيء سوى أنه ينتمي إلى هذه الجماعة أو تلك، فإن النتيجة هي أن المرء يكرّس عضويته الأكيدة داخل الجماعة. والمثال البارز على هذه الظاهرة يتضح في «حالة اليهود الذين عاشوا في ألمانيا في الثلاثينات من القرن العشرين باعتبارهم ألماناً إلى أن تعرّضوا لمعاملة مشتركة من جانب المجتمع الألماني باعتبارهم يهوداً، عندها تكرّست لديهم العقيدة اليهودية باعتبارها أساساً وحيداً لهويتهم»[١]. إلا أن المغفول عنه في هذه العملية أنها تقوم باختزال الأفراد إلى قيمتهم الكمية والعددية الصمّاء، بحيث لا يكون لهؤلاء من قيمة إنسانية أو شخصية سوى كونهم أعضاء (وأعضاء فقط) في جماعة تتعرّض للإساءة. والحق أن هذا الاختزال مهمة مشتركة يضطلع بها

---

(١) الحقوق والعقلانية والقومية، ص٤٠.

نظام السلطة الذي يتقصد الإساءة إلى هذه الجماعة بعينها، وكذلك الجماعة ذاتها التي تحرص على الحفاظ على قيمة أفرادها العددية بغية الحفاظ على وجودها في ظل شروط التهديد، وبغية إعطاء قوة مضاعفة لمطالباتها بالعدل والمساواة والاعتراف.

ثم هناك دوافع خفية أعمق من هذا الإيقاظ الذي ينطوي على الاختزال، وهذه الدوافع تتوسّل بإثارة الخوف الجماعي من الانقراض والفناء لمآرب أبعد مما نتصور. ويعود جزء مهم من هذه الدوافع إلى مسألة العدد والكمية. غير أن هذه المسألة الأخيرة تصبح هي مدار الصراع والتنافس، وذلك حين يكون عدد النفوس ذا قيمة إيجابية فيما يتعلق بتحصيل ـ وتثبيت ـ أسباب القوة المادية والرمزية، أو على الأقل التعبير الرمزي عن امتلاك هذه القوة. فالجماعة التي تخشى من التحول إلى أقلية يُفترض أنها تتمتع بامتيازات خاصة تتحصل عليه لكونها تمثل الأغلبية (أي الجماعة الأوفر عدداً). وفي مثل هذه الحالة فإن تحول هذه الجماعة إلى أقلية لا يعني لها إلا شيئاً واحداً، وهو التهديد بزوال هذه الامتيازات الخاصة التي تحصلت عليها لكونها أغلبية.

فيا ترى هل لدى شيعة البحرين امتيازات خاصة تحصّلوا عليها لكونهم يمثّلون «أغلبية سكان البحرين» كما يتصورون؟ وهل أن حرية إقامة الشعائر الدينية ومواكب العزاء التي يتمتع بها شيعة البحرين هي امتياز خاص تحصلوا عليه لكونهم «أغلبية»؟ الجواب عن هذا السؤال صعب ومتشعب، إلا أن الثابت أن شيعة البحرين يتعاملون مع مواكب العزاء والاحتفالات الدينية على أنها مصدر مهم من مصادر «الهيبة» السياسية والاجتماعية. إلا

أن هذا التعامل مشوب بخوف متجذر من تضييق محتمل قد تمارسه الدولة على هذه «الهيبة» وعلى حرية إقامة الشعائر الدينية في أي وقت. ومما يعزز من وجاهة هذه النظرة المشوبة بالخوف أن هؤلاء يعرفون جيداً أن الشيعة في كل دول الخليج العربية لا يتمتعون بما يتمتعون هم به من حرية دينية في إقامة الشعائر وخصوصاً في عشرة محرم (١ ـ ١٠ من شهر محرم الحرام)؛ والسبب، بحسب هذا التحليل، يكمن في حقيقة أن الشيعة أقلية في هذه البلدان، في حين أنهم «أغلبية» في البحرين. والاستنتاج المنطقي من هذه المقارنة يعزّز الافتراض القائل بوجود تناسب طردي بين الحرية الدينية ونسبة الشيعة في كل بلد. فالشيعة يتوفرون على حريتهم الدينية في البلدان ذات الغالبية الشيعية مثل إيران والعراق ولبنان، في حين أن هذه الحرية مقيّدة في البلدان التي يوجد فيها الشيعة كأقلية (بقية دول الخليج). وعلى هذا فإن الخوف من فقدان هذه الحرية هو أحد أهم الدوافع الخفية المهمة التي تحرّك خوف شيعة البحرين من تحولهم إلى أقلية. إلا أننا سنبين فيما بعد بأن هذا الخوف يتأسس على معادلة مغلوطة، بدليل أن الغالبية الشيعية في العراق لم تكن تتمتع بالحرية الدينية إبان حكم نظام البعث، مما يعني أن الأغلبية وحدها غير كافية لضمان الحرية الدينية.

ثم هناك امتياز آخر يرتبط بعدد الوزراء وأعضاء مجلس الشورى وشاغلي المناصب الرسمية العليا في الدولة. ولا ينبغي أن يغيب عن بالنا أن أهم امتياز تتحصل عليه أية جماعة تشعر أنها «أغلبية» يتمثل في عدد النواب الذين سيصلون إلى مجلس النواب في حال صار الانتخاب حراً، وأصبحت أصوات الناخبين متعادلة في الوزن والقيمة. ثم أليس لافتاً أن هذا

الخوف لم يظهر لدى الشيعة إلا مع الانتخابات النيابية الأولى (٢٠٠٢) والثانية (٢٠٠٦)، وهذه الفترة هي التي يقول «النائب الوفاقي الشيخ حسن سلطان أن الحكومة أقدمت على منح أكثر من ٣٨ ألف شخص الجنسية البحرينية فقط خلال فترة تقل عن أربع سنوات (منذ نهاية العام ٢٠٠٢ حتى نهاية العام ٢٠٠٦)»، وفي تصوره أن «الحكومة ضخت هذه الأعداد الهائلة بهدف تغيير الواقع الديمغرافي والتركيبة السكانية، إضافة إلى تعويم الجانب السياسي والانتخابي في البحرين»[١].

يعبّر هذا الخوف الأخير عن خوف شائع بين الجماعات، وهو خوف يدور حول فقدان القوة وِأسبابها، وعلى هذا فإن الخوف من تحول الشيعة إلى أقلية يعكس خوفاً على فقدان ما تمثّله الكثرة و«الأغلبية» من قوة مادية ورمزية. وعلى الرغم من أن وزير الداخلية صرّح بأن عدد الذين استوفوا الشروط والمتطلبات القانونية التي حددها قانون الجنسية البحرينية بلغ نحو ٥ آلاف شخص، إلا أن القراءة الشيعية ـ ومن وراءها القراءة المعارضة على وجه العموم ـ مستمرة في تفسير إقدام الحكومة على تجنيس هذه الأعداد الهائلة على أنه رغبة في تغيير «التركيبة الديموغرافية» وخلق واقع انتخابي مصطنع وغير حقيقي ومضبوط سلفاً وفق قسمة طائفية (شيعة/ سنة) وسياسية (معارضة/ موالاة). كما أنه يعكس الخوف الرسمي من مصادر القوة المتوفرة في أيدي الشيعة بحكم العدد والنسبة. وبحسب هذا القراءة يتواجه، من جديد، خوف الحكومة مع خوف الشيعة، ومدار هذه المواجهة هو العدد والنسبة والقوة ومصادرها.

---

(١) جريدة الوسط، العدد ١٦٦٢، ٢٦/ ٣/ ٢٠٠٧، ص٨

ومع هذا، فإذا كان خسران الثقل التمثيلي في مجلس الوزراء والمناصب العليا ومجلس النواب يعني فقدان مصدر مهم من مصادر القوة، فإن الخوف من فقدان هامش الحرية الدينية يعبّر عن خوف متجذر من فقدان الهوية الثقافية، لأن هؤلاء يتعاملون مع شعائرهم الدينية على أنها بمثابة الحدود الرمزية والمادية التي ترسم مناطق نفوذ هذه الهوية وتضبط امتداداتها، وأكثر من هذا فإن حجم الشعائر في عاشوراء وهيبتها التي تتصاعد كل عام، كل هذا يمنح هؤلاء شعوراً طالما افتقدوه وانتظروه وهو الشعور بالمكانة والقوة داخل الفضاء العام[١]. ومن هنا فإن الخوف من فقدان هذه الشعائر يعكس الخوف على الهوية من الضياع والاضمحلال والاختلاط، وكذلك الخوف من فقدان ما تنطوي عليه هذه الشعائر من قوة. والحق أن بقاء جذوة هذا الخوف من الفناء الجماعي متقدة إنما هو جزء من آليات الجماعة من أجل الحفاظ على هويتها الثقافية، وبحسب إدوارد سعيد فإن شعور الجماعة بأنها مهددة بالفناء «لا يعني بقاء الذعر الجماعي مستعراً، وإنما يعني أيضاً تعزيز هويتنا «نحن» وكأنها محاصرة ومعرضة للخطر»[٢]، وأكثر من هذا فإن الشعور بأن شعبك مهدد بالفناء السياسي أو الفعلي يستثير «الهوية الدفاعية»؛ لأن هذا الشعور «يلزمك بالدفاع عنه [أي الشعب]، وببذل أقصى طاقتك لحمايته، أو لمقابلة أعداء الأمة»[٣].

---

(١) قارن هذا بالتحليل الأنثروبولوجي الذي قدمه روبير بندكتي حول شعائر عاشوراء في لبنان: الشعائر بين الدين والسياسية في الإسلام والمسيحية، ص١٢٥

(٢) صور المثقف، ص٤٥

(٣) م، ن، ص٥٢

وقد نجح شيعة القرى من خلال إبقاء الذعر الجماعي مستعراً لا في حفظ هويتهم التي يمثّل الشعور بالضياع والشتات والمظلومية جزءاً أساسياً منها فحسب، بل في توسيع حدودها من خلال إضافة شيعة المدن إلى تجربة الشتات والمظالم والتعديات الجماعية، في حين أن معظم هؤلاء لم يكونوا جزءاً من هذه التجربة التي يتفرد بها شيعة القرى بالدرجة الأولى. فالثابت أن هؤلاء الأخيرين هم من ذاق مرارة المظالم والتعديات والسخرة، في حين «أن شيعة المنامة لم يتعرضوا إلى ما تعرض له أشقاؤهم الشيعة في المناطق الريفية. من جهة ثانية فهناك فئة من الشيعة حظيت بمعاملة أفضل من غيرها. و هذه الفئة تتكون من أهل الحرف بمن فيهم الصاغة والبنّاءين والحيّاكين والحدّادين والذين شجعهم الشيخ عيسى بن علي على الهجرة إلى البحرين من الجزيرة العربية واستقر معظم هؤلاء في جزيرة المحرق، العاصمة حينها، بالقرب من مقر الحاكم. وفي حين أنه يمكن فهم أسباب الحماية التي تتمتع بها شيعة المحرق وبخاصة الحرفيين منهم، فإن هناك عدة عوامل أخرى أسهمت في حماية شيعة المنامة. من أهم هذه العوامل الحماية التي قدمتها السلطات البريطانية أنها اعتبرت مواجهة احتمالات التدخّلات الفارسية والوهابية عن طريق المحافظة على الاستقرار والسلام في مقدمة اهتماماتها»[١].

لم يكن شيعة المنامة جزءاً من تجربة المظالم والتعديات وأعمال

---

(١) بناء الدولة في البحرين، ص١٩ ـ ٢٠. وفيما يتعلق بهجرة شيعة المحرق الحرفيين يمكن الرجوع إلى: عبد الله سيف، المأتم في البحرين، (البحرين: المطبعة الشرقية، ط:١، ١٩٩٥)، ج:١، ص٣١٢.

السخرة كما هو حال شيعة القرى، كما لم يكن الشيعة الحرفيين في المحرق جزءاً من هذه التجربة ولا حتى من تجربة الشتات الهائل والخراب العظيم الذي ضرب البحرين منذ القرن الثامن عشر. ولهذا كان لشيعة القرى معاناة متفردة بين هؤلاء، ولأجل هذا اختصوا بتسمية «حلايل» دون شيعة المنامة والمحرق، وهي تسمية ازدرائية ذات دلالة دونية بغيضة، ويرجّح أنها تعود إلى أيام الهجمات الأباضية المدمّرة حيث كان هؤلاء يستحلون دم الشيعة البحرينيين بدافع التعصب المذهبي والتنافس الإقليمي مع الدولة الصفوية آنذاك، فصار هؤلاء «حلائل» وخُفّفت الكلمة بتسهيل الهمزة فصارت «حلايل». وإن كان هناك من يذهب إلى أن هذه التسمية مشتقة من كلمة «حِلّة» بمعنى «محلة» كما في أسماء بعض القرى والمناطق في البحرين مثل «حلة عبد الصالح»، و«أغلب الظن أن «حلايلي» مشتقة من حلة اشتقاقاً عامياً على غير قياس بمعنى ساكن «الحلة» أو «الحالة» أو القرية»[1].

وبعيداً عن هذه الظنون، فإنه من المؤكد أن شيعة المنامة والمحرق مندمجون اليوم مع شيعة القرى في تمثّل هذه التجربة لا كجزء من تجربة ماضِية خبرها شيعة القرى ممن وُجِدوا هناك في القرنين ١٨ و١٩، بل كجزء من هويتهم الثقافية المعذّبة والمهددة بالفناء والانقطاع كما يتصورون دائماً! وقد لعبت شعائر عاشوراء، والتي كانت المنامة مركز إقامتها منذ العشرينات، دوراً كبيراً في تعميق شعور هؤلاء بالانتماء إلى جماعة متميزة، وفي تعزيز التضامن الجماعي الذي يفضي بهم إلى الشعور بحالة

---

(١) مجلة صوت البحرين، م:٢، ع:٣، ١٩٥١، ص٣٨. وهذا دليل آخر على قدرة هذا الجيل الخمسيني الباهرة على النسيان، أو رغبته في النسيان على أقل تقدير، ونسيان بقايا الماضي المشلّ على وجه الخصوص، ونسيان ذاكرة الطائفية على وجه أخص.

«من الوحدة الوجدانية» التي تؤسس لـ«بنيان جماعي متراص»[(١)]. والحق أن هذا الشعور بحد ذاته ينطوي على خوف متجذر من التفكك والاضمحلال والتمزق والاختلاط بالآخرين أو الذوبان في نسيج هوياتهم. وهذا خوف تتحرر منه الجماعات القوية التي لا تشعر بالتهديد من قبل الآخرين، مما يجعلها تتعامل بلامبالاة وبلا اكتراث مبالغ فيه بوحدتها وتراص بنيانها وتضامن أعضائها، أو على الأقل فإنها لا تعرف انتعاشاً لأيديولوجيا التضامن الجماعي، ولا خوفاً مَرَضيا على وحدتها كالذي ينتاب الجماعات المهددة. وعلى سبيل المثال فإن شيعة إيران أقل اكتراثاً بهويتهم الشيعية إذا ما قيسوا بشيعة البحرين والعراق والمنطقة الشرقية بالمملكة العربية السعودية. كما أن أتراك تركيا أقل اكتراثاً بهويتهم التركية إذا ما قيسوا بتركمان العراق وإيران. والصينيون داخل الصين أقل اكتراثاً بهويتهم الصينية إذا ما قيسوا بالأقليات والجاليات الصينية المنتشرة في دول جنوب شرق آسيا وبقية مناطق العالم. والكنديون المتحدثون باللغة الإنجليزية أقل اكتراثاً بهويتهم وتضامنهم الجماعي إذا ما قيسوا بأهالي كوبيك الفرنسيين، وبحسب ستيفان ديون فإن الذي بعث الشعور القومي في الحركة الانفصالية في كوبيك هو «هشاشة اللغة الفرنسية في أمريكا الشمالية»، ومن هذه الهشاشة «ينبع خوفهم من التلاشي والاضمحلال كجماعة عرقية متحدثة بالفرنسية»[(٢)]. والحق أن هذه حال معظم الجماعات التي يستبد بها شعور الهشاشة.

---

(١) الشعائر بين الدين والسياسة في الإسلام والمسيحية، ص٢٠١، وانظر: ص١٣٢.

(٢) النزعة الانفصالية تطل برأسها من جديد: الدروس المستفادة من تجربة إقليم «كوبيك» في كندا، ص٢١٣.

ـ ٤ ـ

كل المجتمعات، كما يكتب جورج بالانديه، مهددة بقوى التدمير، وبتآكل الآليات التي تصونها، والشعور بهذا التهديد هو الذي يجعل «كل المجتمعات حتى تلك التي تبدو الأكثر ثباتاً يستبدّ بها شعور الهشاشة»[1]. ومجتمع البحرين، كأي مجتمع آخر، استبد به شعور الهشاشة والخوف المريع من قوى التدمير التي تستهدف تآكل الآليات التي تصونه وتحفظ تماسكه، إلا أن للخوف الشيعي في هذا المجتمع اعتباراً خاصاً؛ لأن هذا الخوف مؤسس على الإحساس الحاد بقوى التدمير التي تستهدف اقتلاع وجوده أو تحويل كثرته إلى أقلية. ومع هذا ينبغي أن نقول بأن هذا الشعور العريق قد طال أمده، وصار ينتج أزماته الخاصة التي تعطل أية إمكانية لخلق بيئة تسمح بإنجاز المهمة المؤجلة دهراً: التوافق داخل الدولة.

وينبغي أن يكون واضحاً أننا حين نتحدث هنا عن أغلبية وأقلية وعن تمييز وحرمان فإننا لا نقصد أغلبية وأقلية موضوعية وحقيقية وموجودة على الأرض، وكذا الأمر حين نتحدث عن التمييز والحرمان. أقول هذا لا هروباً من التورط في الاستغلال السياسي المغرض لهذه القضايا والمقولات فحسب، بل لأني أتصور أن الحاسم في هذه الأمور ليس بالضرورة الوجود

---

(١) جورج بالانديه، الأنثروبولوجيا السياسية، تر: علي المصري، بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ط: ١، ١٩٩٠، ص١٣٩

الواقعي للأغلبية والأقلية، ولا التحقق الواقعي للتمييز والحرمان، بل إن العامل الحاسم في ذلك هو الوعي والشعور، أي إدراك الجماعة بأنها تمثل الأغلبية، وشعور أخرى بأنها تتعرض للتمييز والحرمان. ويعود هذا الفهم النسبي إلى أرسطو حيث كان هو أول من طرح فكرة «الحرمان النسبي» relative deprivation بوصفه تفسيراً للسخط السياسي والتمرد، فقد جادل بأن الذين يحاولون زعزعة استقرار المجتمع ليسوا بالضرورة أفقر الناس وأكثرهم حرماناً، فأية جماعة أو فئة اجتماعية تشعر بأنها لا تتحصل على ما تستحق من مكافأة (...) قد تصبح فئة ساخطة»[١].

إلا أن الخطورة في هذا الفهم أنه يحول الوعي بمقولات الأغلبية والأقلية إلى لعبة سياسية خطرة. وحين نتحدث عن الوعي فإننا نتحدث عن وعي نسبي بالضرورة، أي وعي هو دائماً عرضة للمزاحمة ـ وحتى التشكيك ـ من قبل وعي آخر. ومن هنا فإننا نقرأ لجوء جماعة ما إلى إشهار خوفها من التحول إلى أقلية على أنه وسيلة تعبير غير مباشرة، والرسالة التي يراد إيصالها من وراء ذلك هي أن هذه الجماعة تمثل الأغلبية؛ والسبب وراء ذلك أن الأقلية لا يستبد بها الخوف من تحولها إلى أقلية، فهي أساساً أقلية، في حين أن هذا الشعور يستبد بالجماعات التي تعتقد أنها أغلبية، وأنها مهددة بفقدان أغلبيتها. وإذا كانت إحصاءات الدولة الرسمية لا تعترف بالانتماءات الثقافية الجماعية، وإذا كانت الجماعات الأخرى لم تقرّ لجماعة ما بأنها تمثل الأغلبية، إذا كان ذلك كذلك فإنه يتعذر الحسم في تحديد من يمثل الأغلبية والأقلية، وإذا تعذّر هذا الحسم فإن النتيجة

---

(١) معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ص٥٧٤.

المتوقعة هي أن يصبح هذه التحديد خاضعاً لألاعيب السياسية ودهاليز مناوراتها. وانخراط الجميع في هذه اللعبة علامة على أن هؤلاء يؤمنون بأن «العدد قوة» وأن التنازل عن الأغلبية ـ أو مجرد الادعاء بها ـ أو الاعتراف للآخرين بأنهم أغلبية لا تعني إلا شيئاً واحداً وهو التخلي عن هذه القوة، وهو ضرب من الجنون أو ضرب من النبل والتسامي الملائكي الرفيع الذي لا يوجد بين البشر في معظم الأحوال. وعلى هذا فاستمرار الاعتقاد بأن «العدد قوة» يعطي المبرر الكافي لاستمرار اللعب السياسي على مقولات الأغلبية والأقلية، واستمرار الحرص على الأغلبية، والخوف من فقدانها، لأن فقدانها يعني فقدان القوة المادية المتحققة أو المنتظرة والمأمولة.

يمكن أن يستثمر ادعاء الأغلبية من أجل المطالبة بامتيازات خاصة لأبناء هذه الجماعة، وهذه امتيازات لا يمكن أن تتم إلا على حساب الآخرين وعلى حساب المواطنة المتساوية. كما أن شعور جماعة ما بأنها تمثل الأغلبية سيعطي قوة لمواقفها السياسية، وقد يفرض عليها خيارات سياسية ما كانت لتقدم عليها لو كانت أقلية، ففي إيرلندا الشمالية مثلاً كان «إدراك الكاثوليك بأن معدل ولاداتهم الأعلى سوف يعطيهم في خاتمة المطاف وضع الأكثرية بالنسبة للبروتستانت، هذا الإدراك يشجعهم على ممارسة الضغوط من أجل إيرلندا موحدة، ومن الجانب الآخر فإن الإدراك ذاته يعزز مقاومة البروتستانت»[1] لهذه الوحدة. وفي المقابل كان المسلمون في الهند يشعرون بأنهم أقلية إذا ما قورنوا بالأغلبية الهندوسية، الأمر الذي دفعهم إلى تقديم خيار الانفصال عن الهند على أنه خيار مصيري لا مجال

---

(١) معجم بلاكويل للعلوم السياسية، ص٥٠٣.

للتراجع عنه، وفي هذا الشأن يقول محمد علي جناح الرئيس الأول لجمهورية باكستان: «لن نقبل بعد الآن أن يحكمنا الهندوس وهم كثرة ونحن قلة، فيمثل ذلك فناؤنا النهائي، وفرصتنا الوحيدة باكستان، وسنريق دماءنا إلى آخر نقطة في سبيل تحقيقها»(١). في حين لو كان المسلمون أغلبية في الهند لاختلف الأمر كثيراً، بل لجرى تصوير أية محاولة انفصالية على أنها خيانة وطنية تماماً كما كان الهندوس يصورون انفصال باكستان في العام ١٩٤٨ على أنه خيانة وطنية.

الأمر مختلف في البحرين، حيث جرى التعامل مع ادعاء الشيعة بأنهم الأغلبية على أنه مجرد ادعاء تلجأ له هذه الجماعة بغاية التوظيف السياسي ومن أجل التحصل على امتيازات خاصة لأعضائها. إلا أن الثابت أن هؤلاء لم يتحصلوا إطلاقاً على أي امتياز خاص بسبب كونهم أغلبية، فهذه امتيازات لم توجد أساساً. وتكمن خطورة هذا الادعاء في كونه يسهم في تعميق الحساسية المتبادلة بين الجماعات في البلاد. وإضافة إلى هذا فقد جرى توظيف هذا الادعاء لتطوير قوة ردع معنوي من نوع مختلف، وهي قوة التشكيك في مصداقية الديموقراطية. وهناك من يعتقد بأن هذا التشكيك يستمد قوته الردعية من حجم الجماعة وكونهم «أغلبية»، والحق أنه يستمد قوته من حقيقة أخرى وهي أن كل أنظمة السلطة محتاجة إلى المشروعية، بما في ذلك الأنظمة التي تتمتع بالقوة والثبات، وأن الظلم والتمييز يمثلان مثلبين خطيرين من مثالب هذه المشروعية، وهما كذلك سواء وقعا على أغلبية أو أقلية، على الشيعة أو السنة أو اليسار أو القوميين أو أية جماعة

(١) بلوشستان قوس الخليج المشدود، ص٢٩١.

أخرى. إلا أن هذه الحقيقة لم تمنع المنظمات الدولية والجهات المدافعة عن حقوق الإنسان في العالم من استخدام مقولة «التمييز ضد الشيعة/الأغلبية» كحجة تشكيك قوية في مصداقية الديمقراطية الفتية في البحرين. وفي هذا السياق وجّهت منظمة الأزمات الدولية في تقريرها عن البحرين لعام ٢٠٠٥ تحذيراً قوياً من «هشاشة» الديمقراطية البحرينية، وجاء في التقرير أنه «في حالة عدم اتخاذ خطوات بسرعة لمعالجة مظالم الطائفة الشيعية الكبيرة والمهمَّشة ـ والتي تشكل ما يقارب ٧٠ بالمائة من السكان ـ فإن البحرين التي كثيراً ما يتمّ الإطراء عليها كنموذج للإصلاح العربي، قد تكون مقبلة على أوقات محفوفة بالمخاطر»[١]. وفي السياق ذاته يشير تقرير وزارة الخارجية الأمريكية السنوي الخامس حول جهودها في «دعم حقوق الإنسان والديموقراطية ـ ٢٠٠٦»، إلى أن «من أخطر التحديات التي تواجه حقوق الإنسان [في البحرين] تقارير عن التمييز ضد الشيعة الذين هم غالبية السكان، إذ يحرمون من الوصول إلى المراكز القيادية»[٢].

إن انتعاش هذا النوع من القوة الردعية هو، بلا شك، علامة على وجود أزمة سياسية، وعلى ضعف المؤسسات الديموقراطية والقضائية والمؤسسات المساندة لها مثل البرلمان والأحزاب والصحف وجماعات الضغط ومؤسسات المجتمع المدني، فهذا الدور ينبغي أن يناط بهذه المؤسسات. بل إن هذا النوع من القوة لا ينتعش إلا حين تغيب هذه المؤسسات أو تصاب بالعجز والجمود. والحاصل أن تفاعل هذه القوة، في ظل غياب أو جمود هذه المؤسسات، قد يكون ذا عواقب كارثية.

---

(1) Bahrain's Sectarian Challenge, ICG, Middle East Report N°40, 6 May 2005, P.i.

(2) **Supporting Human Rights & Democracy**, The U.S. Record 2006. p.154

ـ ٥ ـ

إذا كان أصل الصراع ينتهي إلى صراع ثقافي من أجل بناء الهوية وتمكينها، فإن بناء الهوية، كما يكتب إدوارد سعيد، مرتبط بتنظيم هذه القوة «في كل مجتمع»[1]، وبعتبير بيير بورديو فإن الهوية هي «رهان صراعات اجتماعية حول «الترتيب» تستهدف إعادة إنتاج علاقات الهيمنة أو قلبها»[2]. وبهذا المعنى فإن الصراعات الجماعية حول الهوية تنتهي، في معظمها، إلى صراع على القوة وتنظيمها في المجتمع، مما يعني أن ما تحتاج إليه هذه المجتمعات هو البحث عن نماذج سياسية وثقافية تضمن تنظيم هذه القوة أو تحييدها. وتطرح «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق» مخارج لتنظيم القوة بطريقة تسمح بإنجاز التوافق والتعايش السمح (وحتى غير السمح) في مجتمع تعددي، وأهمها أن يجري تحييد هذه القوة وتحريرها من سياسيات الاستملاك السياسي والثقافي التي تستهدف الاستحواذ عليها لاستخدامها من أجل تمكين الهوية ومواجهة الآخرين وتخريب نموذج المواطنة المتساوية؛ لتتجدد مرة أخرى دورة الصراع والمخاوف الجماعية. على أن يكون الدستور ـ بوصفه الإطار التشريعي الحاكم على كل القوانين والممارسات، ومرجعية التوافق العام ـ

---

(١) الاستشراق وما بعده، ص١٨١

(٢) مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية، ص١٦٥.

والمؤسسات الدستورية هي الضامن لهذا التحييد للقوة ومصادرها. بحيث يترتب على هذا التحييد تحديد واضح وصريح لذلك في الدستور أولاً، ثم في المؤسسات الدستورية التي يناط بها مهمة حماية هذا التحييد وكبح أية محاولة لتخريبه من أي جهة كانت.

إن التوافق العام على الدستور خطوة حاسمة ولا يمكن بناء أية صيغة توافقية قابلة للاستمرار من دون إنجاز هذه المهمة، والأهم من هذا التوافق أن ينطوي الدستور على نصوص صريحة تحدد «الحريات والحقوق العامة» وتضمن عدم المساس بها تحت أي ظرف من الظروف وبأي حال من الأحوال. وتستمد هذه الحقوق مشروعيتها المطلقة من كونها «حقوقاً طبيعية»، وعلى هذا تصبح هذه الحقوق مصانة من التعدي عليها وتجاوزها، لأن أي انتهاك لهذه الحقوق يعدّ تجاوزاً على الحق الطبيعي الذي يصونه الدستور. ولا يغيّر من الأمر شيئاً إذا جاء هذا التجاوز من السلطة التنفيذية أو التشريعية، فهذا تجاوز وذاك تجاوز.

وتتمثل أهم المكتسبات التي تبشّر بها «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق» في تبديد المخاوف المستبدة بجماعات تشعر بأن هويتها مهددة بالفناء أو بالتحول إلى أقلية؛ لأن هذه الصيغ تحيّد قيمة الانتماء العرقي والديني والطائفي والجنسي والأيديولوجي، بحيث تنتفي الاحتمالات التفضيلية بين هذه الانتماءات في نظر الدولة التي يحكمها دستور ينص على أنه لا فرق فيما يتعلق بالحقوق والواجبات العامة بين المواطنين، لأنه لا تمييز بين المواطنين، بحسب نص المادة (١٨) من الدستور، في الحقوق والواجبات العامة «بسبب الجنس أو الأصل أو اللغة

أو الدين أو العقيدة». وأكثر من هذا فإن الدستور ينص على أن هذه الحقوق العامة مصانة ولا يجوز أن ينال التنظيم القانوني من «جوهر الحق والحرية» (مادة ٣١). فإذا كان التنظيم القانوني لا يستطيع أن ينال من جوهر هذه الحقوق والحريات بما فيها «حرية الضمير» المطلقة و«حرية القيام بشعائر الأديان والمواكب والاجتماعات الدينية» (مادة ٢٢)، و«الحرية الشخصية» (مادة ١٩/أ) و«حرية الرأي» و«البحث العلمي» و«حق التعبير» (مادة ٢٣)، فإذا كان هذا قيد على «التنظيم القانوني» فمن باب أولى أن تكون التصرفات اللاقانونية عاجزة عن النيل من «جوهر الحق والحرية». والأهم أن هذه الحقوق والحريات مصانة دستورياً لا بقوة المادة (٣١) فحسب، بل بقوة المادة (١٢٠/ج) التي لا تجيز اقتراح تعديل «مبادئ الحرية والمساواة المقررة في هذا الدستور» ـ ولو أضيفت عبارة «بأي حال من الأحوال» عقب هذه الفقرة لكان في هذا ضمانة كبيرة تحميها من أي اقتراح بالتعديل كما هو الشأن في تعديل «النظام الملكي ومبدأ الحكم الوراثي» ـ وهذه قضية سوف نعود لتناولها من منظور مختلف لاحقاً.

حين تكون هذه النصوص الدستورية مصانة بقوة التوافق العام وبقوة المؤسسات الدستورية، فإن كل مسببات الخوف من تحول جماعة ما إلى أقلية تنتفي، لأنه لن يكون ثمة فرق بين «الأقلية» و«الأغلبية» في استهلاك هذه الحقوق والواجبات الدستورية العامة. مما يعني أن الشعور بالخوف من التحول إلى أقلية شعور لا مبرر له، ولو ظهر فسيكون إما مفتعل لمآرب أخرى (انتخابية مثلاً)، وإما علامة على «مزاج مرضي» بحاجة إلى تدخّل علاجي. أما معنى هذا الكلام فيما يتعلق بمخاوف الشيعة من التحول إلى

أقلية فإنه إذا افتراضنا انتفاء الحالتين الأخيرتين فإنه لا معنى لهذه المخاوف ولا مبرر لها؛ فإذا كانت مصادر القوة الرمزية موجودة في حرية ممارسة الشعائر الدينية فإن هذه الحرية مصانة بقوة العادة والعرف المعززة بقوة الدستور ومؤسساته لا بقوة الأغلبية وكثرة العدد لا في الشارع ولا حتى في مجلس النواب ومجلس الوزراء؛ بدليل أن «أغلبية» الشيعة لم توفّر لهم الحرية الدينية فيما يتعلق ببناء «المساجد والمآتم» في المدن الجديدة كمدينة حمد مثلاً. فلو كانت حرية ممارسة شعائر محرم جاءت بقوة «الأغلبية»، لكانت هذه القوة قادرة على استصدار تصريح لبناء مأتم واحد في مدينة حمد! وإلا كيف تفعل قوة «الأغلبية» فعلها في موضع، وتعجز عن ذلك في موضع آخر؟!

وإذا كانت مصادر القوة المادية موجودة في حجم التمثيل في مجلس النواب فإن هامش التحرك المتاح أمام النواب فيما يتعلق بالنيل من جوهر ومبادئ هذه الحقوق لن يكون كبيراً ولا مؤثراً ولا هو قادر على التهديد بمنع هذه الشعائر؛ لأن هذه الشعائر ـ وببساطة شديدة ـ مصانة بقوة الدستور الذي يحكم عمل النواب وتشريعاتهم، والدستور لا يجيز تعديل مبادئ هذه الحريات والحقوق، ولا النيل من «جوهرها» بأي حال من الأحوال. ثم إن شعائر الشيعة ومواكب العزاء مصانة بصورة محددة في الدستور في المادة (٢٢) من دستور ٧٣ ودستور ٢٠٠٢، وهذه المادة مطلقة إلا من قيد «العادات المرعية في البلد». وبحسب نص هذه المادة فإن الحرية في إقامة الشعائر الدينية ومواكب العزاء لا توجد اليوم في البحرين بحكم أن الشيعة «أغلبية»، بل بحكم أن «العادات المرعية» في البحرين

جرت بهذه الطريقة، وجاء الدستور ليمنح هذه الشعائر التي تمارس وفق «العادات المرعية في البلد» مشروعية قوية ومطلقة. وبهذا المعنى فإن تحول شيعة البحرين إلى أقلية لن يمنع هذه الشعائر ولن يوقف هذه المواكب والاجتماعات الدينية إذا كانت وفقاً للعادات المرعية في البلد، وهي كذلك حتى هذه اللحظة. كما أن مطالبة هذا النائب أو ذاك بمنع مواكب العزاء وتقييدها أو نقلها للصخير أو حتى للبحر! ستكون مطالبة «فارغة» وعديمة الجدوى والقيمة الفعلية؛ لأنها تعدّ تجاوزاً على النص الدستوري الصريح حيث إن ممارسة الشعائر في الصخير أو في البحر ستكون خلافاً لما جرت به «العادات المرعية في البلد». والأمر الأهم من الالتزام بحرفية نصوص الدستور هو التأكيد على أن هذه الحريات والحقوق عامة و«طبيعية» ولا تقبل التعديل والتقييد الذي يمس جوهرها ومبادئها ويحدّ من نطاق سريانها وشموليتها. ويحيلنا هذا النقاش إلى الأساس التشريعي الذي بنى عليه توماس جيفرسون **«مشروع قانون لتوطيد الحرية الدينية في فرجينيا»** ١٧٧٩، وهو المشروع الذي تحوّل إلى قانون في العام ١٧٨٦، وهو الذي مثّل ضمانة للحرية الدينية في أمريكا، ومنع الكونغرس من تحديد دين للدولة أو التدخّل في الممارسة الحرة للعبادة. يقول في القسم الثالث من المشروع: «برغم إدراكنا التام بأن هذا المجلس التشريعي المنتخب من قبل الشعب لأغراض سنّ التشريعات، غير مخوّل بتحديد التشريعات التي تسنّها المجالس التشريعية اللاحقة المخولة بصلاحيات تماثل تلك التي تم تخويلنا بها، فإن الإقرار بأن هذا القانون غير قابل للنقض لا يحتمل أن يكون له أي أثر من الناحية القانونية، ومع ذلك فإننا أحرار في الإقرار، بل

ونقرّ صراحة، بأن الحقوق المصرّح بها في هذه الوثيقة تشكّل جزءاً من حقوق الإنسان الطبيعية، وإنه إذا ما صدر تشريع في وقت لاحق يلغي ما ورد في هذا القانون، أو يحد من نطاق سريانه أو شموله، فإن مثل هذا التشريع يعدّ تجاوزاً على الحق الطبيعي»[١]

يوفّر هذا النوع من التأصيل للحقوق العامة ضمانة لحماية هذه الحقوق من جهة، وتحييداً للقوة التي تمثّلها الأغلبية أو السلطة التنفيذية أو أية قوة أخرى من جهة ثانية. فإذا كان صحيحاً أن إرادة الأغلبية هي التي ستأتي بعدد أكبر إلى مجلس النواب، وإذا كانت هذه الإرادة هي التي ستحكم تشريعات هذا المجلس وأداءه، فإن الصحيح أيضاً أن هذه الإرادة مقيّدة بالحقوق العامة المنصوص عليها في الدستور، والتي لا تمييز فيها بين أغلبية وأقلية، فالحق يتمتع بقوته الذاتية والطبيعية التي تجعله فوق إرادة الأغلبية والأقلية. كما أن هذا النوع من التأصيل سيحدّ من قوة تدخّل الدولة؛ لأن «الحق الطبيعي العام» يحكم الدولة ويقيّد من تدخلاتها فيما يتجاوز مهمة «توفير الأمن وحماية السلم الأهلي». وبتعبير جيفرسون نفسه فإن «الحق سيعلو ولا يعلى عليه إذا ما أصبح بمنأى عن أية صيغة من صيغ التدخّل»[٢]. ومن هذا المنطلق ذاته ينبغي إدانة سياسة التدخّل التي تمارسها الدولة، إلا أن هذه الإدانة لا تعني أن يبقى المرء إلى الأبد حبيس

---

(١) مشروع قانون توطيد الحرية الدينية في فرجينيا، ضمن: مختارات من الفكر الأمريكي، تحرير: دايان رافيتش، تر: نمير مظفر وصادق عودة، (بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط:١، ١٩٩٨)، ص٦٩

(٢) م، ن، ص٦٨

مخاوفه التي تنطلق من شعوره بالهشاشة وأنه مهدد بالفناء أو التحول إلى أقلية، الأمر الذي يعني تأجيل مبادرته لإنجاز التوافق داخل الدولة.

يذكر فرناند بروديل أن الذي كان يعطّل اندماج الجالية اليهودية في فرنسا هو أن هذه الجالية كلما «كانت في سبيلها إلى الاستيعاب يحدث شيء ما يذكّرها بأصولها، بماضٍ أليم ومعذّب»[١]. وإذا وضعنا التوافق محل الاستيعاب والاندماج فهل سينطبق تشخيص بروديل على شيعة البحرين الذين كلما كانوا في سبيلهم إلى التوافق داخل الدولة يحدث شيء ما يذكّرهم بماضٍ كانوا فيه قيد التهديد والاستهداف أو هكذا كانوا يتصورون؟

وسواء انطبق هذا التشخيص أم لا، فإن الثابت أن الشعور بكونك «أغلبية» يعني تحمل عبء الحفاظ على هذه الأغلبية والخوف من فقدانها باستمرار، وهو خوف تتحرر منه الأقليات التي تصرف جهدها في تحسين أوضاعها المعيشية وتحقيق التنمية لأبنائها. ولعل التحرر من عبء الأغلبية هذا هو الذي يجعل للأقليات في دول العالم الثالث نفوذاً اقتصادياً أو سياسياً لافتاً كما هو حال اليهود في التاريخ الإسلامي، واليونانيين في مصر، والأرمن في الدولة العثمانية، والزرادشتيين في الهند، والصينيين في دول جنوب شرق آسيا، واللبنانيين والهنود في شرق أفريقيا[٢]. ولعل هذا عينه هو الذي جعل شيعة عمان ـ وفيهم شيعة من الدياسبورا البحرينية التي

---

(١) هوية فرنسا، ج: ٢، ص٢٠٧.

(٢) يرجع عبد الوهاب المسيري هذه الظاهرة إلى كون الأقليات تتحول في المجتمع المضيف إلى جماعات وظيفية وسيطة، انظر: الجماعات الوظيفية اليهودية، ص٢٦.

تحدثنا عنها في الفصول السابقة ـ «يمثلون أقلية ناجحة؛ ولديهم نفوذ سياسي واقتصادي واسع»[1].

الذي أقوله هنا هو أن استمرار هذه المخاوف يعني تأجيل مهمة تحقيق التوافق داخل الدولة، وأن الأجدى بدل الاستمرار في حمل عبء كونك أغلبية والاستغراق في ملفات سياسية احتجاجية تعمّق الأزمة وتبقي التنازع السياسي ـ ومن ورائه أو من أمامه التنازع الطائفي ـ مفتوحاً ومستعراً، الأجدى بدل كل هذا هو العمل بصدق من أجل تحقيق توافق مقبول حول الدستور، لأن هذا التوافق هو الخطوة الأولى لبناء «الديمقراطية التوافقية» التي يقول فيها آرنت ليبهارت أنها أكثر أنظمة الديمقراطية ملاءمة للمجتمعات التعددية كما أن التوافق حول الدستور هو الخطوة الأولى لبناء «الوطنية الدستورية» التي يرى هابرماس أنها الصيغة الأكثر نفعاً للمجتمعات ذات التعددية الثقافية، والتي يقول فيها عبد الهادي خلف، وهو محق في هذا، أنها هي «الطريق المجدي للخروج من مأزق امتد لخمسة عقود»[2]. والحق أنه مأزق امتد طويلاً لأكثر من ثمانية عقود في مجتمع ذي «تنوع عميق».

ومع هذا فإن قبول هذه النماذج والصيغ سيكون متعذراً ما لم يكن هناك توافق حول القيم الأساسية التي ينبغي أن يتضمنها الدستور. والأمر الثاني الذي يترتب على الأول هو تجاوز واحد من أوضح «عيوب الدولة

---

(١) انظر حلقات CNNالعربية حول شيعة عمان بتاريخ ٣١/ ٣/ ٢٠٠٧ على هذا الرابط:
http://arabic.cnn.com/2007/middle_east/3/25/shiite.oman/

(٢) بناء الدولة في البحرين، ص١٧.

الحديثة» بحسب جون جراي، وهو الهوس بالتقنين وتسييس العملية القانونية، وقد «حدث هذا في الولايات المتحدة من خلال التضخم المدمّر لخطاب الحقوق الذي يصبّ بموجبه كل نزاع أخلاقي وسياسي في لغة خطاب الحقوق الذي يتسم بتقيّده المفرط والحرفي بالقانون»(١). صحيح أن الالتزام بالقانون هو علاج ناجع للظلم والتمييز، إلا أن الهوس بالتقنين في المجتمعات التعددية ـ وبالتحديد تلك التعدديات المتعادية والمتخاصمة ـ قد يكون أرضية خصبة لتنشيط حمى التنافس بين الجماعات، أي لخلق أزمات سياسية جماعية، وخصوصاً إذا كان الرهان المعقود على هذا القانون أو ذاك عالياً وحاسماً ومصيرياً. أقول هذا لأن دستور ٢٠٠٢ ـ والحال هو هو في دستور ١٩٧٣ ـ يعطي أهمية كبيرة للتنظيم القانوني، مما يعني أن الجماعات سوف تتنافس لدخول المجالس التشريعية، لأن معظم الحقوق والحريات العامة في الدستور مقيدة بالتنظيم القانوني، وذلك من خلال عبارات من قبيل: وفقاً «للأحوال التي يحددها القانون/ مادة ١٧ ـ أ»، أو «وفقاً للقانون/ مادة ١٩ ـ أ»، أو «وفق أحكام القانون/ مادة١٩ ـ ب»، أو «وفقاً للشروط والأوضاع التي يبينها القانون/ مادة ٢٣ و٢٤»...إلخ. وتكمن خطورة هذه العبارات في أنها تمثّل قيداً دستورياً على الحقوق والحريات العامة، أي أنها تجعل هذه الحريات والحقوق تحت رحمة التنظيم القانوني اللاحق، في حين كان ينبغي حذف هذه العبارات لتكون الحريات والحقوق العامة مصانة بإطلاق بحيث تكون مواد الدستور قيداً على التنظيم القانوني اللاحق لا العكس. والغريب حقاً أن المواد

---

(١) مابعد الليبرالية، ص٤٠.

الدستورية الأخرى التي تصون الحريات والحقوق العامة قد جرى تفريغها من قيمتها الحقيقية كقيد دستوري على التنظيم القانوني اللاحق، وذلك من خلال حصر الصيانة وعدم قابلية التعديل لا في الحريات والحقوق العامة بصورة مطلقة، بل في «جوهر الحق والحرية» (مادة ٣١). أما المادة (١٢٠/ج) فهي تنص على أن المحميّ من التعديل فيما يتعلق بالحريات والحقوق هو «مبادئ الحرية والمساواة المقررة في هذا الدستور». مما يعني أن المصان هنا ضد تعديات التنظيم القانوني واقتراح التعديل التشريعي هو الجوهر والمبادئ وليس الحرية والحق بالمطلق.

تقوم هذه المواد الدستورية برهن «الحريات والحقوق العامة» للتنظيم القانوني اللاحق، ويسهم هذا الرهن الدستوري في إعطاء قيمة كبرى لعملية التنظيم القانوني، أي للجهة التي ستقوم بتشريع القوانين وإصدارها وتعديلها، مما يعني أن الجماعات ستكون مستنفرة غاية الاستنفار للدخول في تنافس محموم للفوز بأكبر عدد ممكن من المقاعد داخل مجلس النواب، ومن ترشيحات مجلس الشورى. وبهذا المعنى أصبح الدستور يشعل حمّى التنافس الحماسي بين الجماعات والقوى. وفي مجتمع متعدد ومنقسم طائفياً ـ وتأتيه أوقات يكون متعادياً ـ فإن مثل هذا التنافس المحموم سيشكل ضغطاً هائلاً على النظام السياسي والاجتماعي في البلاد. فهو أشبه بمن يدفع بمجموعة جائعين في سباق من أجل نيل وجبة دسمة. فمن المؤكد أن التهاون في سباق كهذا يعد جنونياً، فالوجبة دسمة والجوع كافر!

وبتعبير آخر، فإن مواد الدستور تؤسس لنموذج الديمقراطية التنافسية (الخصومية)، لا الديمقراطية التوافقية التي هي أنسب للمجتمعات التعددية

من أجل تخفيض حدة التنافس التي قد تتصاعد بين هذه الجماعات المتنافسة. فإذا كانت الديمقراطية التنافسية ملائمة للمجتمعات المتجانسة، وإذا كان هذا النوع من الديمقراطية «قد استكمل شروط صلاحيته القانونية والسياسية في سياق تكوّن دول ومجتمعات موسومة بقدرٍ كبير من التلاحم البشري، والانصهار الإثني، والاستقرار السياسي»[١]، فإن الأمر مختلف في مجتمعات موسومة بالانقسام والتنوع و«التباينات الإثنية والعرقية والجهوية، وضعف الوحدة الوطنية، وصعوبة الاستقرار السياسي، وعُسر ديمومته، وتواتر موجات العنف الاجتماعي»[٢]. ففي مثل هذا النوع من المجتمعات فإن الديمقراطية التنافسية قد تكون عاملاً من عوامل تأزيم الوضع السياسي والاجتماعي. وبحسب آرنت ليبهارت فإن المتنافسين في المجتمعات المتجانسة يستطيعون «التشاحن بأمان»، لأن محط الرهان على اللعبة السياسية ليس عالياً، «لهذا فإن الأسلوب الخصومي يناسب المجتمع المتجانس تماماً»[٣]. في حين أنه قد يعرّض «وحدة النظام وسلامه إلى ضغط شديد»[٤] إذا ما جرى في في مجتمع ذي تنوع عميق. وسبق لبريندون أوليري أن قال «إن محاولة تطبيق الانتخاب الحر في يوغوسلافيا سيكون كارثياً»[٥]. والسبب أن مواضع الرهانات السياسية كثيراً ما تكون عالية جداً في هذا النوع من المجتمعات؛ لأن من يتمكن من حصد مقاعد

---

(١) مستقبل الديمقراطية التوافقية في المغرب، ص٩٦.
(٢) م، ن، ص٩٦.
(٣) الديمقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٥١.
(٤) م، ن، ص٥٢.
(٥) تنظيم الأمم والمجتمعات العرقية، ص٤٣٣.

أكبر في مجالس التشريع ستكون «الحريات والحقوق العامة» تحت قبضته، مما يعني أن الجماعات والقوى الخاسرة، أو التي لم تفز بمقاعد كافية تؤهلها للقيام بدور تشريعي أو اعتراضي حاسم، ستكون تحت رحمة جماعة الأغلبية، وستكون أيدي تلك الجماعات على «قلوبها» مع أية رغبة بقانون ترفعها هذه الجماعة. ولهذا ينصح ليبهارت باعتماد الديمقراطية التوافقية ونمط الائتلاف الواسع لمثل هذه المجتمعات، وذلك بديلاً عن نموذج الديمقراطية التنافسية الخصومية التي تفترض وجود «أكثرية وأقلية» و«حكومة ومعارضة». والحق أن الأفضل في كلا النموذجين (الخصومي والتوافقي) أن لا يكون محط الرهان عالياً بين المتنافسين، لكي لا تتصاعد حمى التنافس التي تسبب ضغطاً شديداً على النظام السياسي والاجتماعي. ويمكن أن يتحقق هذا من خلال النص الدستوري الصريح على أن الحقوق والحريات العامة مصانة بإطلاق دون تقييد لها بالتنظيم القانوني اللاحق، وهذا ما يعني فتح المجال أمام إمكانية الطعن في دستورية أي قانون يصدر وينال من «الحق والحرية». والأمر الآخر هو النص الدستوري على أنه لا يجوز تعديل المواد الاستراتيجية والحيوية جداً في الدستور إما بصورة مطلقة وإما من خلال تقييدها بشرط الإجماع الوطني. وبحسب جان جاك روسو فإنه «كلما كانت المسائل التي تناقش أهم وأخطر شأناً، كان على الرأي الذي يجب أن يسود أن يكون أقرب إلى الإجماع»[١]. والمقصد من وراء هذا هو حماية المجتمعات ـ والمجتمعات التعددية بشكل خاص ـ من تنافس قد يكون مهدداً لنظامها السياسي والاجتماعي.

---

(١) الديموقراطية التوافقية في مجتمع متعدد، ص٥٢.

لا تقدّم صيغ «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق» حلولاً نموذجية، إلا أنها قادرة على تعطيل الدوافع التي تحرّك التنافس السياسي الجماعي، كما أنها تعطّل صراع الهويات، وذلك من خلال استبعاد الحاجة إلى صهر الهويات ودمج الجماعات في «هوية ثقافية رسمية موحّدة»، ومن خلال تأمين «مجال الدولة العام» وحمايته من طبائع الاستملاك الجماعي، وكل هذا يتم بقوة الدستور ومبادئه ومؤسساته، وبقوة التوافق الوطني حوله. والأهم أن هذه الصيغ قادرة على حسم الخلاف الذي ينشأ حول مسألة «الولاء الوطني». فإذا كان فقدان الإجماع - بما فيه الإجماع الوطني - هو أهم ضريبة تُدفع في المجتمعات الديموقراطية، فإن «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق» تمثل صيغاً بديلة لتحقيق هذا التوافق الإجماعي بعد تبديل مراكز الولاء من المقولات الخلافية التي تفقد إجماعها في مجتمع ديموقراطي متعدد الثقافات من قبيل: الولاء للهوية الثقافية، للقومية، للعرق، للأيديولوجيا، للتاريخ المشترك، للتراث الموحد...إلخ بحيث يصبح الدستور ومبادئه ومؤسساته هي المركز الذي يستقطب ولاء المواطنين، وهي عنوان الولاء الوطني، ونقطة تتحقق عندها صيغة مستحدثة من «الإجماع الوطني»؛ لأنه إجماع حول الدستور ومبادئه ومؤسساته. ولهذا نقول إن الدستور لا ينبغي أن يكون فاقداً للمشروعية والتوافق العام، لأن هذا يحوّله إلى مقولة خلافية مثله مثل بقية المقولات الأخرى، فيصبح عاجزاً عن إنجاز الإجماع الوطني، وعندئذ يصبح الحديث عن «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق» حديثاً فاقداً

للمعنى، بل سيكون فرضه عاملاً من عوامل إنتاج الأزمات والمآزق والتنازع تماماً كمن يجبر كل المواطنين في مجتمع متعدد الثقافات على أن يكونوا قوميين أو دينيين أو طائفيين أو أيديولوجيين. لأن «الوطنية» حين تفرض بلا موضوع تصبح كلاماً فارغاً، وحين تفرض ويكون موضوعها خلافياً وليس محل إجماع، فإنها تنضاف إلى بقية مقولات الأزمة السابقة.

وبحسب الحجاج الذي يقدمه أصحاب «الديمقراطية التوافقية» و«الوطنية الدستورية» و«التنوع العميق»، فإن فقدان الإجماع الوطني ضريبة ينبغي أن تدفع في المجتمعات الديمقراطية، إلا أن هذا الفقدان ليس حاسماً وأبدياً ولا شفاء له، إذ يمكن أن يتحقق الإجماع الوطني في ظل هذه النماذج، وبحسب ليبهارت فإن الديمقراطية التوافقية يمكن أن تكون «بانية للأمة»، وعلى الرغم من أنها قد «تميل على المدى القصير إلى تعزيز الطابع التعددي للمجتمع التعددي»، إلا أن تطاول مدة الحكم التوافقي الناجح قد «يمكّن من حلّ بعض الخلافات الكبرى بين الفئات»، ويمكن لهذا الخيار أن يعمل على «نزع الطابع السياسي عن التباينات الفئوية»، كما أن «تطاول مدة هذا الحكم قد يخلق ما يكفي من الثقة المتبادلة على مستوى النخبة والجماهير»، وقد تكون هذه الثقة المتبادلة بداية لتحقيق «الاندماج الوطني»[1]. وإذا ما أخفق هذا البديل في تحقيق الاندماج الوطني و«بناء الأمة»، فإنه من المؤكد أنه لن يخفق في إنجاز المهمة غير المنجزة: التوافق داخل الدولة في مجتمع تعددي.

---

(١) م. ن، ص٣٤٠ ـ ٣٤١.

لقد كان توكفيل يؤمن بأن «الحداثة سوف تؤدي إلى الامتزاج الثقافي بين الشعوب»، وأنها ستعمل على إحلال القيم الموحدّة «محل الاختلافات الثقافية»، كما كان منظرو الحداثة الأوائل يؤمنون بأن قيم الحداثة و«كونية العقل سوف تحلّ محلّ الخصوصيات الاجتماعية والثقافية والقومية»[1]، إلا أن التاريخ أثبت خطأ هؤلاء جميعاً، فبدلاً من أن تتلاشى القوميات والطوائف والاختلافات الثقافية مع تقدم الحداثة إذا بنا أمام فوران قومي وعرقي وطائفي مفاجئ. لقد كان هؤلاء على خطأ؛ لأنهم راهنوا على قدرة «العقل الكوني» ومؤسسات الإنتاج الضخمة والعابرة للقوميات التي تنتج السلع الاستهلاكية الموحدة على تنميط البشر، مما يوهم أن العالم أجمع سوف ينخرط في طقوس استهلاكية مشتركة، وستكون النتيجة هي تلاشي القوميات وذوبان الاختلافات الثقافية. إلا أن ما غفل عنه هؤلاء هو أن السلوك البشري أكثر تعقيداً مما نتصور، وإذا كان لدى البشر «عقل كوني» فإنهم يمتلكون كذلك ذاكرة ليست كونية على الإطلاق، وأن لهذه الذاكرة قدرة محيّرة على استدعاء الماضي بكل بقاياه العقلانية واللاعقلانية، والاختلافات الثقافية واحدة من بقايا هذا الماضي اللاعقلانية، وهذه الاختلافات هي التي تجعل البشر يستهلكون السلع الموحدة بطرائق متنوعة، وهي التي تجعلهم يتلقون ويعيدون تأويل الرسائل الموحدة التي تبثها أجهزة التواصل الجماهيرية بطرائق شديدة التنوع. بل إن الذاكرة لا تنتعش إلا حين تواجه هذه البقايا خطر النسيان والانقراض والذوبان.

---

(١) ألان تورين، نقد الحداثة، تر: أنور مغيث، (القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٧)، ص١٩٠.

والحاصل أن الاختلافات الثقافية حين تذوب فإن الناس «يتذكرونها بحنين، ويعلّقون على ما تبقى منها قيمة كبيرة. ولأن جماعات مختلفة تشترك في القيم نفسها، فإنهم يتنافسون أكثر على حيازة السلع نفسها ويحسد كل منهم الآخر بدرجة أعلى»[١]. وحين يجتمع هذا التذكر الثقافي المشوب بحنين كبير لما تبقى من «الثقافة» مع التنافس الجماعي المحموم على استملاك ما هو عام ومشترك بين الجميع، فإن المحصّلة هي أن النظام السياسي والاجتماعي يكون مهدداً بالانهيار في كل مرحلة يتأجج فيها هذا التذكر وهذا الاستملاك. أما الحجاج الذي دافع عنه هذا الكتاب فهو أن التوافق يسمح بممارسة التذكر الحنيني بأمان، كما أنه قادر على تنظيم التنافس الجماعي داخل الدولة.

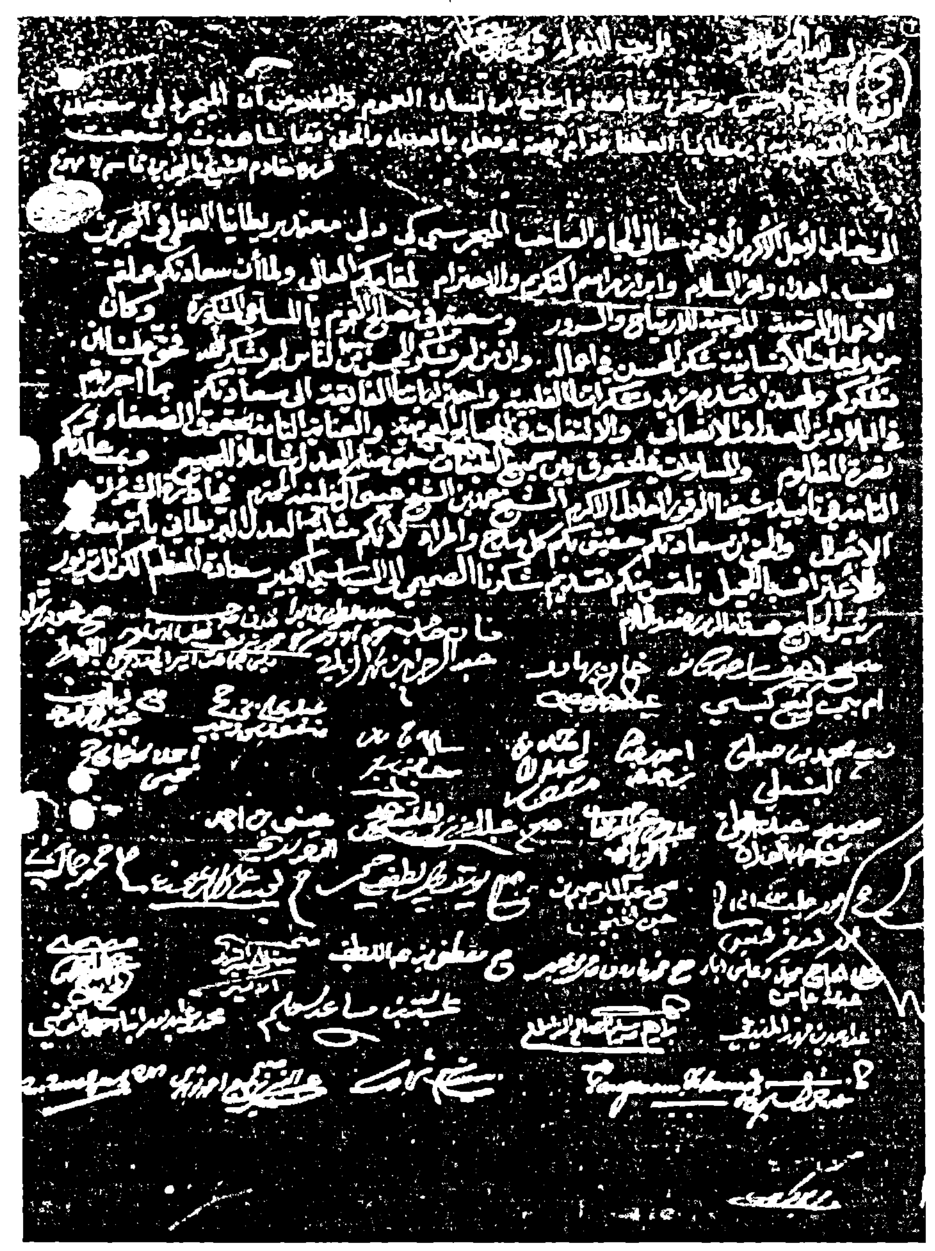
ليس التوافق حلاً نموذجياً، إلا أنه، في هكذا مجتمعات، عبارة عن تسوية، أو حلّ وسط بين الاندماج الوطني وبين التنازع والصراع الجماعي. فإذا تعذّر تحقيق الاندماج ـ وهو متعذر في غالب الأحيان ـ فإن التوافق الوطني يضمن عدم انهيار الدولة والنظام تحت ضغط التنافس الشديد والتنازع الجماعي المحموم. وقدرة هذا البديل على تحقيق ذلك تمثل فضيلة ثمينة جداً في مجتمع تعددي تكوّن في دوّامة تأزيم متواتر.

---

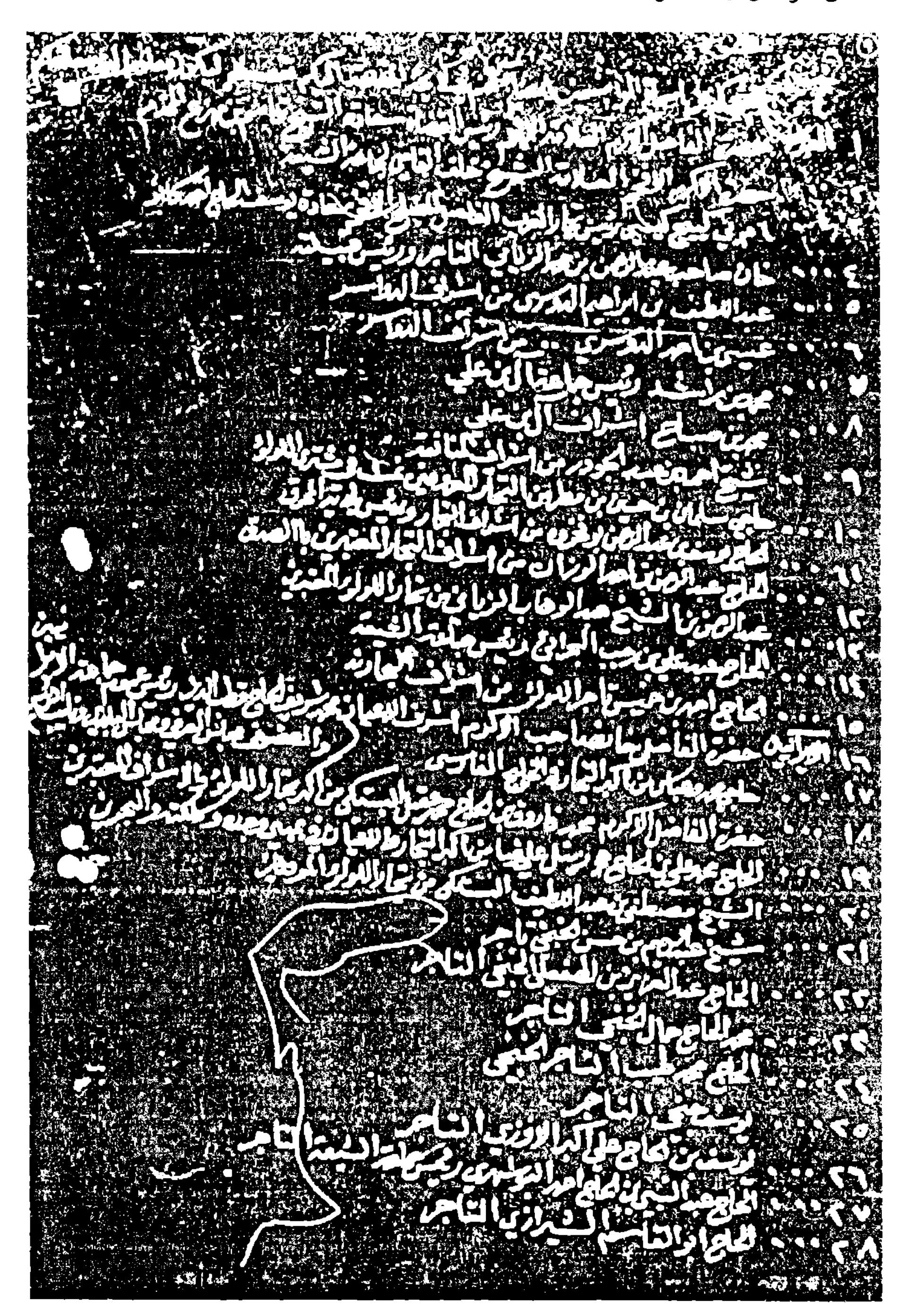
(١) النزعة الانفصالية تطل برأسها من جديد: الدروس المستفادة من تجربة إقليم «كويبك» في كندا، ص٢٣٥.

ملحق الوثائق والمخطوطات

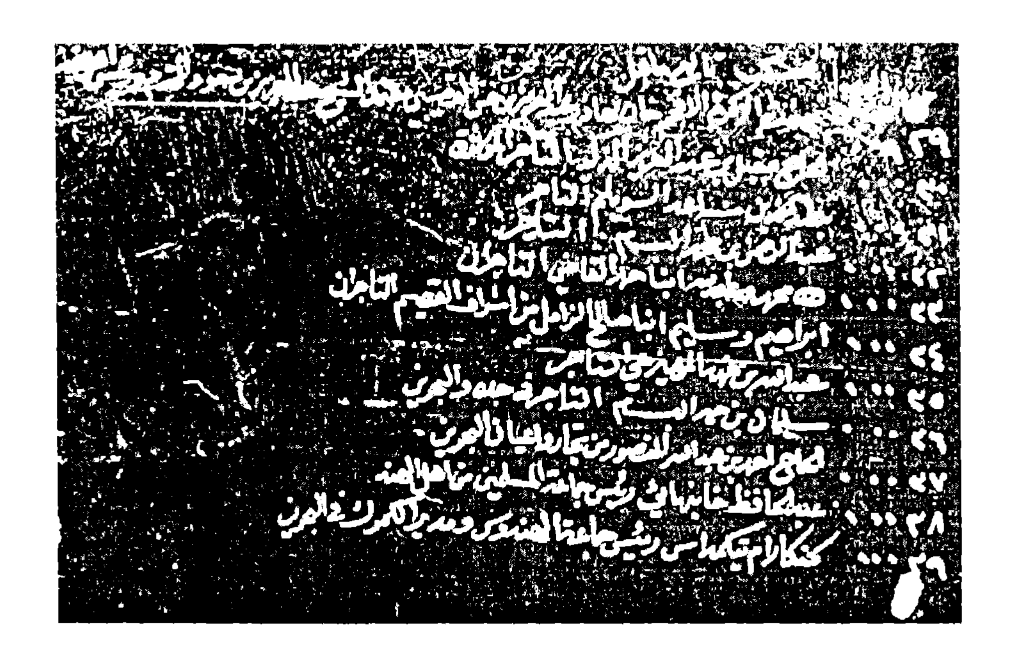
وثيقة رقم (١)



[عريضة بتوقيع مجموعة من وجهاء البحرين والمقيمين ومن بينهم الشيخ قاسم بن مهزع والشيخ خلف العصفور، وهي مؤرخة بتاريخ ٣ شوال ١٣٣٩هـ/١٩٢١م وموجهة إلى ديلي]

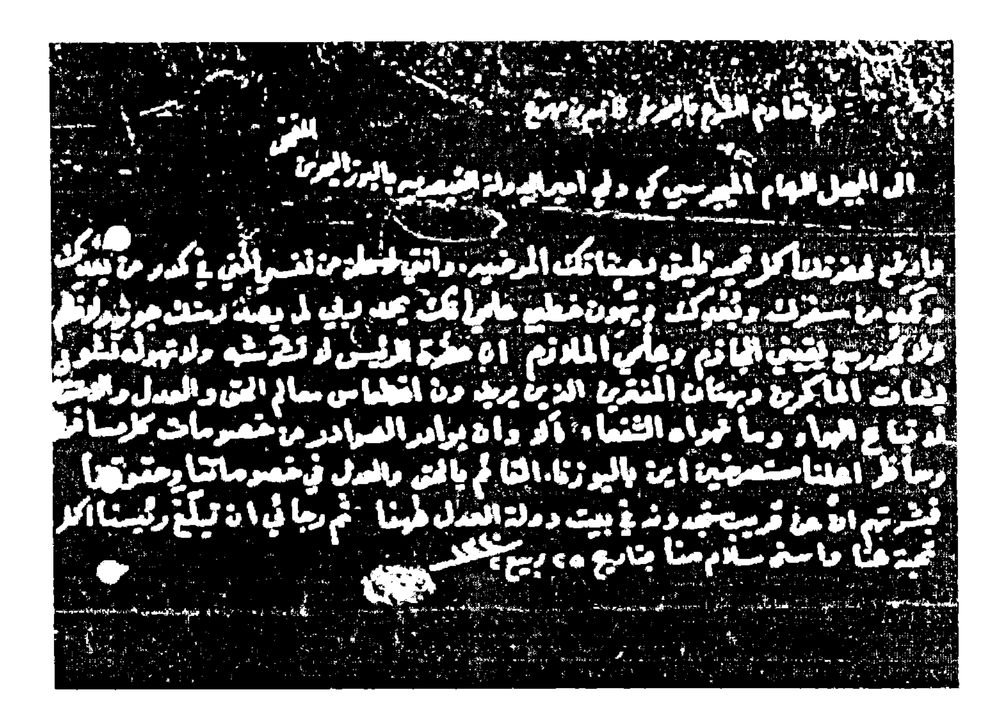


[تابع للوثيقة رقم (١)]



[تابع للوثيقة رقم (١)]

وثيقة رقم (٢)



[illegible] قاسم بن مهزع

المفخم

الى الجليل الهمام الميجر [illegible] دولة [illegible] بالبحرين

[illegible] بعنايتك المرضية . [illegible] من نفسي [illegible] في كدر من [illegible]

[illegible]

[illegible] الملازم [illegible]

[illegible] الماكرين [illegible] المفترين الذين يريدون انطماس معالم الحق والعدل [illegible]

[illegible] من خصومات [illegible]

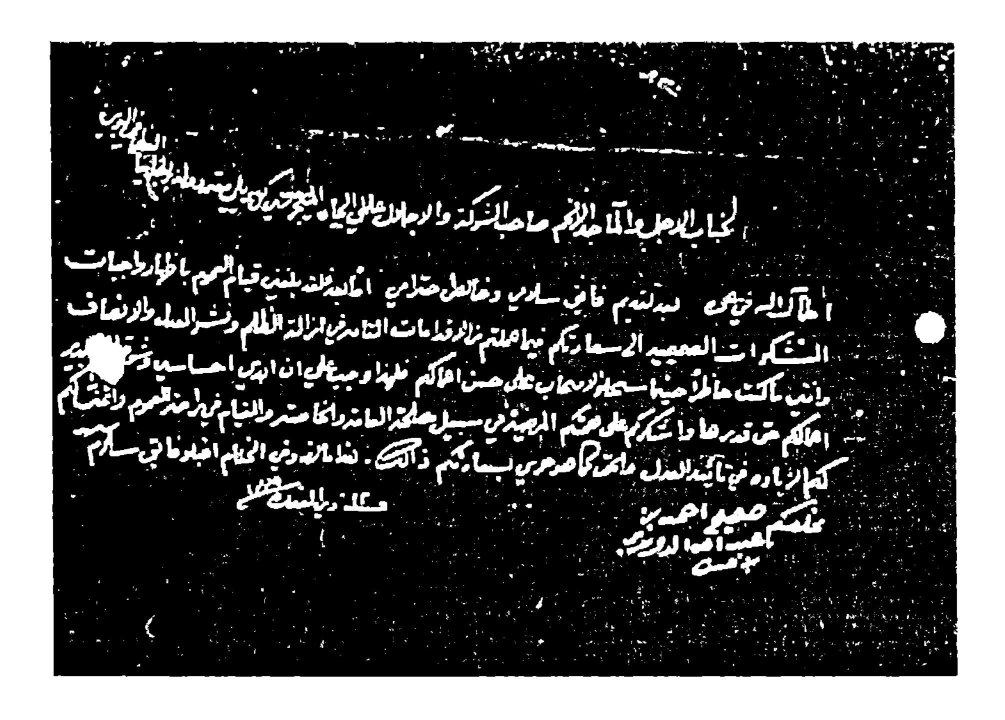
[illegible] اهلنا [illegible] بالحق والعدل في خصوماتنا [illegible]

[illegible] بيت دولة العدل ههنا ثم رجائي [illegible]

[illegible] سلام منا بتاريخ ٥ ربيع [illegible]

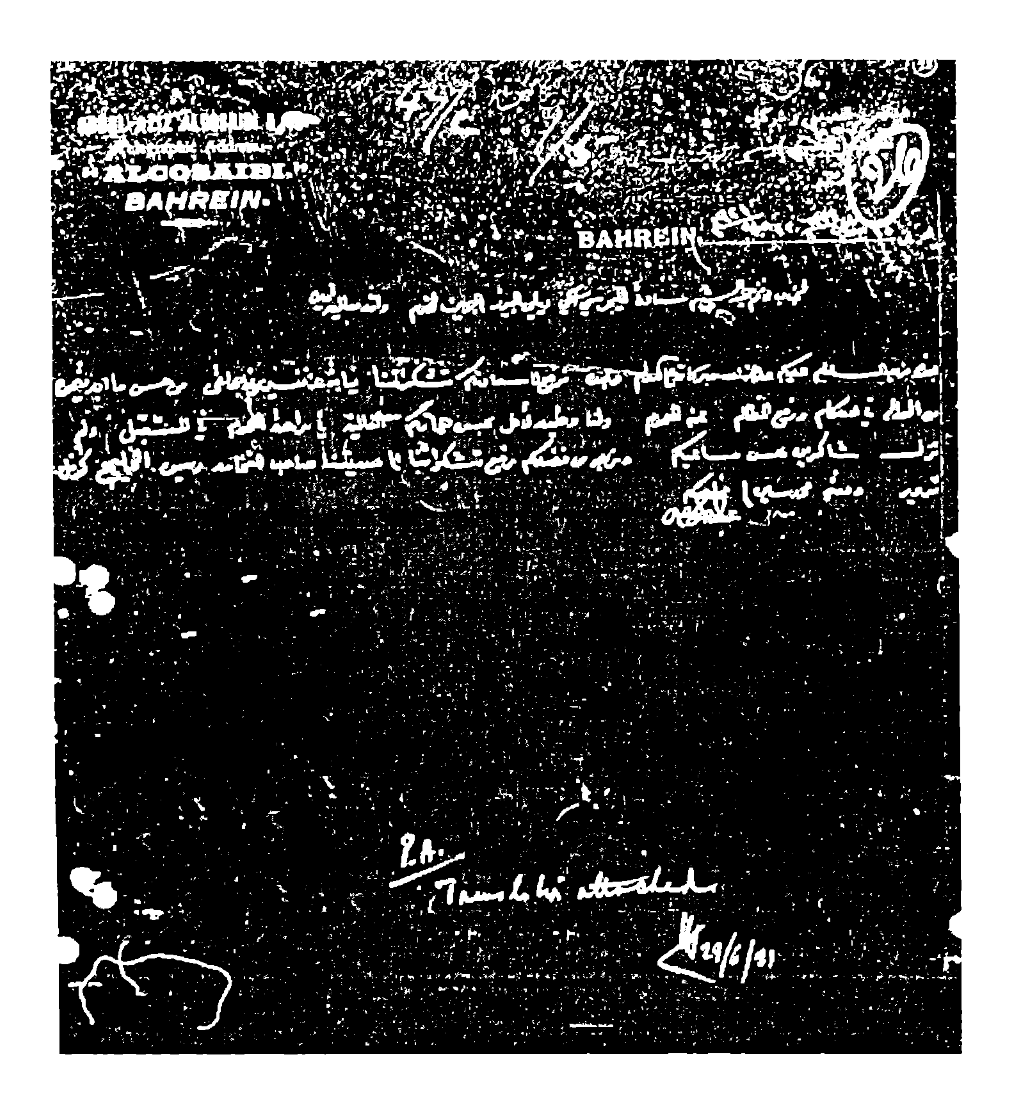
[رسالة من الشيخ قاسم بن مهزع إلى الميجور ديلي وتتضمن ثناء على عدالة ديلي ونقد لخصومه]

وثيقة رقم (٣)



[رسالة مرسلة من أحمد بن عبد الله بن حسن الدوسري يثني فيها على عدالة ديلي، وهي مؤرخة بتاريخ ١٢ ذي القعدة ١٣٣٩هـ/١٩٢١م]

وثيقة رقم (٤)



"ALCOSAIBI."
BAHREIN.

BAHREIN

[رسالة بعنوان: عبد العزيز القصيبي وشركاه مؤرخة بتاريخ ١٥ شوال ١٣٣٩هـ/١٩٢١م إلى الميجور ديلي يشكره على رفعه المظالم عن العموم]

وثيقة رقم (٥)

بسم الله الرحمن الرحيم

[رسالة من الشيخ قاسم بن مهزع مؤرخة بتاريخ ربيع الثاني ١٣٤٥هـ/١٩٢٦ إلى الشيخ عيسى بن علي آل خليفة، يقدم له النصيحة بأن لا يمانع الميجور ديلي في التخلي عن الحكم لولي عهده وابنه الشيخ حمد بن عيسى]

المخطوطات

٩٩

الإعلام خير ختام والمأمول من أخينا المومى إليه الفاضل الكامل أن لا ينساني إخاه
من صالح الدعوات المستطابة في الأوقات والأمكنة التي هي مظان الإجابة لا سيما
في الخلوات وأعقاب الصلوات خصوصاً بعد الممات وقد وافق الفراغ من تنميق
هذه الإجازة مع تشويش البال وتقلقل الأحوال ومقاساة الخطوب والأهوال ومصادمة
الحروب والقتال ومعانات التحوص والانتقال في بلدة بهبهان في عصر الاثنين
الثالث والعشرين من شهر صفر ختم بالخير للمؤمنين والظفر سنة ثمان وعشرين ومائة
بعد الألف هجرية ولله الحمد وحده وصلى الله على من لا نبي بعده
وعلى آله وصحبه والتابعين لهم
وسلم تسليماً كثيراً كثيراً
مباركة

وقد وقع الفراغ من نقلها ضحى يوم الاثنين الثاني والعشرين من جمادى الأولى سنة ١٣٨٣ [illegible]
في النجف الأشرف على يد الحاج حميد الحجار الأركل سليل المرحوم الحاج [illegible] الشيخ [illegible] بن الشيخ حسن بن الشيخ
سعيد بن الشيخ عبد الله بن المقدس الشيخ ناصر الجارودي صاحب هذه الإجازة المباركة
تغمد الله الجميع برحمته وأسكنهم فسيح جنته
والحمد لله رب العالمين وصلى الله
على محمد وآله
الطاهرين

[الصفحة الأخيرة من مخطوط إجازة الشيخ عبد الله السماهيجي للشيخ ناصر بن الشيخ محمد الجارودي، ص٩٩. المصدر: مكتبة سماحة السيد جواد الوداعي- البحرين]

المخطوطات

٢١٧

انهض وحث اليعملات بالبرى : واهجر محل الخسف يا اسد الشرى

وتجاف عن حي معشر قد اطبقوا : طرا على الشنعاء وحبوا المنكرا

لا تاسفن على فراقهم [illegible] : لك في جوارهم سوى [illegible]

جربتهم وحلبت شطريهم فما : قد ذقت منهم قط الا ممقرا

صور تروق ولبس فيها مطمع : اضغاث احلام تشاهد في الكرى

لا جلب نفع في المقام لديهم : او دفع ضر يستطاع اذا عرا

اخلاقهم لا ترتجى اصلاحها : وخداعهم ملأ البسيطة [illegible]

[illegible] الملا لم [illegible] عنهم الهوى : [illegible] في انتظار [illegible] الورى

عكفوا على الغارات في ارجائها : فمعرف الدين المقدس منكرا

ومعالم العلماء عافية فلا : تجد سوى طلل عفا وتغيرا

درست دروسهم على [illegible] العلا : والنبل [illegible]

واحر قلبي للشريعة [illegible] : قد غيرت واستبدلت [illegible]

واحر قلبي للقواعد قد انطمست : ومسائل قد [illegible]

واحر قلبي [illegible] : [illegible]

واحر قلبي للافاضل [illegible] : [illegible]

واذل [illegible] : [illegible] ولولا الرايات [illegible]

[illegible] الى الظالمين [illegible] : [illegible]

كانت [illegible] العلم [illegible] : [illegible]

من [illegible] : [illegible] من الخطوب [illegible]

[قصيدة الشيخ سليمان الماحوزي، من مخطوط مؤلفه "أزهار الرياض"، ص٢١٧-٢١٩-

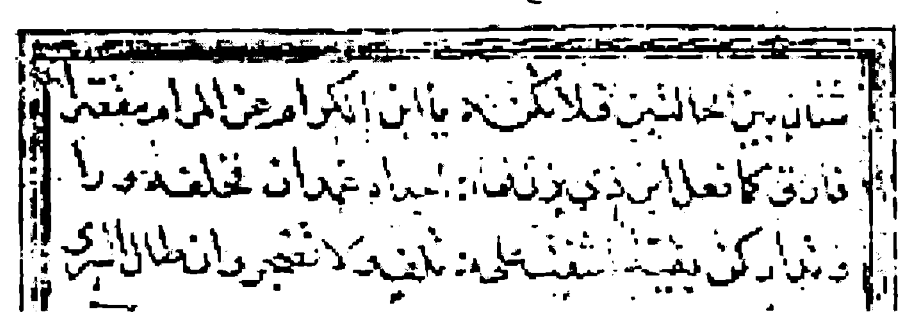
المصدر: مكتبة سماحة السيد جواد الوداعي - البحرين]

أوزارها [illegible] يجوس العلم الغربي بلا امترا
لم يعرف في الفضل اشتغالها . لما نيف حتى شاوه لما جرى
ومهذب يزخر غوص علومه في فنها وسحاب مجد أمطرا
ومسود كالمحاسن خلقه [illegible] نخل الصيد في جوف الفرا
ما خالف الناس [illegible] ولا داناهم [illegible] الفسوق ولا افترى
حتى اذا [illegible] تفرق شملهم صرف الزمان بجري بما قد جرى
وتوالت [illegible] خلف الشيخ [illegible]
أما الخيام فانها كخيامهم لكنما ذاك القطين تغيرا
[illegible] على زهرتها فكأنما أحوالهم [illegible]
واسترسلت [illegible] وتخربت تلك القرى
[illegible] في كل يوم [illegible] المنازل والقرى
[illegible] الزمان [illegible]
[illegible] الزمان من الحدثان [illegible]
ما زالت [illegible] الذي [illegible]
والقصب [illegible] في الذكر [illegible]
[illegible] فيها هناك [illegible] الطرب ولا [illegible]
لا [illegible] منكبا [illegible]
الارض واسعة الفجاج [illegible] وأقرب [illegible]
[illegible] في الحضر [illegible]

ضمن المهيمن للبرية رزقها في البيد كانت والمدائن والقرى
ولقد جرى قلم القضاء على الفتى بالحادثات فلن يكون مغيرا
لكنه قد نيط بالأسباب والآراء وضاع حكم للحكيم تقررا
ما تم أمر المصطفى حتى انتحى نحو المدينة فانجلت تلك الحرى
ولقد أقام بمكة مستعصماً من قبله ولقد تحشد حوله
قدراً احاطك في الوالدين انتمى لا ريب انك عن والأجدرا
الالف زاوية الخمول مقاصة وفطنتها وبه الذهول [illegible]
[illegible] أن تكون ذؤابة ولأنت أحرى أن تكون مصدرا
أرض تكون المنكرات شعارها فيها وكان المرء فيها منكرا
أحرى وأخلق بالتكبر من فتى أن عد من سد الثرى بيع الورى
فلتحمدن إذا سريت مجلياً فحمادة الساري لدى الصبح السرى
ولتغمضن ما شئت عينك واعتلي اللذات فيها كل حمق أصورا
وتزود من ظلم الرعية غانماً فحمد النهور فالصلاة مقصرا
وتقرا عين [illegible] قد سامها خسفاً بالإجرام جرى
وتجدد الشرع الشريف بعيد ما درست معالمه [illegible] منكرا
ولتحرسن شتاتا شاهد من قومها قوت من الجهال في تلك القرى
ولتعقبن ربوع بغي عمرت بالظالمين وتمحون تلك الذرى
ذق الخمول فهل وجدت مذاقه حلوا ولا زمت الذهول فما ترى
وقد استطبت المناجيات [illegible] امثلت من وجد الفلاح فهالم

جبل بمكة فيه غار حتى [illegible] صلى الله عليه وآله

يتبع القصيدة



شتان بين الحالتين فلا تكن [illegible] يا ابن الكرام عن المرام مقصرا

[illegible]

[illegible]

صدر للمؤلف

- المقامات والتلقي، ٢٠٠٣.
- تمثيلات الآخر: صور السود في المتخيّل العربي الوسيط، ٢٠٠٤.
- الهوية والسرد: دراسات في النظرية والنقد الثقافي، ٢٠٠٦.
- طبائع الاستملاك: قراءة في أمراض الحالة البحرينية، ٢٠٠٧.

البريد الإلكتروني للمؤلف:
nkadhim@hotmail.com

المحتويات

مدخل:

الفصل الأول:

الفصل الثاني:

الفصل الثالث

الفصل الرابع:

الفصل الخامس:

الفصل السادس: